As personagens que povoam este livro, suas atitudes e sentimentos, não são, à primeira vista, comuns no discurso historiográfico. Feiticeiras com seus filtros amorosos, padres exorcizando com esperma ou buscando a satisfação sexual no confessionário, homens e mulheres de todas as condições a falar dos pecados alheios, denunciando-se uns aos outros em face do Inquisidor, mas fazendo da própria igreja um cenário profano. Senhores e escravos sodomizando-se nos engenhos, médicos falando de prostitutas, mães infanticidas, filhos ilegítimos, raptores, estrupradores. É uma História sensível, palpitante. Mas nela não falta método, pesquisa e cuidado no uso das fontes. Uma História onde se cruzam as Éticas e as moralidades, os indivíduos e o social, a Lei e os costumes. Analisando as regras jurídicas, os saberes oficiais e as condutas sociais os Autores desvendam os modos de decifração, estigmatização, codificação e punição dos desejos e do prazer. Da leitura desses estudos se podem extrair novos horizontes de pesquisa, novos campos de reflexão e, sem dúvida, novas indagações sobre a História da sexualidade e da moral na sociedade brasileira.

HISTÓRIA E SEXUALIDADE NO BRASIL RONALDO VAINFAS (ORG.)

HISTÓRIA E SEXUALIDADE NO BRASIL

RONALDO VAINFAS (ORG.)

Flávia Regina
dez/10

BIBLIOTECA DE HISTÓRIA
Vol. n.º 17
Coordenador:
Ciro Flamarion Cardoso

Ronaldo Vainfas
(Organizador)

História e Sexualidade no Brasil

graal

Capa: *Fernanda Gomes*

Produção Gráfica: *Orlando Fernandes*

Revisão: *Henrique Tarnapolsky, Renato Rosario de Carvalho* e *Umberto Figueiredo Pinto*

1.ª Edição 1986

Direitos adquiridos para a língua portuguesa por
EDIÇÕES GRAAL LTDA.
Rua Hermenegildo de Barros, 31-A — Glória
20.041 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil.
Fone: 252-8582

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

V199h

Vainfas, Ronaldo
História e sexualidade no Brasil / Ronaldo Vainfas (organizador). — Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

(Biblioteca de História, 17)

1. Sexo — Brasil — História Aspectos sociais. 2. Brasil — História — Aspectos sociais. I. Título. II. Série.

86-0858

CDD — 306.7
981
CDU — 308(81)
9(81)

SUMÁRIO

Apresentação

A PRESENTE COLETÂNEA é obra de historiadores. Reúne estudos que resultam de pesquisas sobre idéias e comportamentos no campo sexual e familiar do passado brasileiro, desde o século XVI a inícios do XX. Mas, longe de ser uma reconstituição linear dos costumes e atitudes sexuais, espécie de História da Moral no Brasil, o elenco de artigos que se apresenta ao leitor é do tipo monográfico e temático, debruçando-se sobre tópicos que pouco foram examinados pela historiografia ou permanecem prisioneiros de modelos clássicos como a obra, sempre notável, de Gilberto Freyre.

Encontramos ensaios sobre as moralidades e costumes sexuais da Colônia, sobre os esforços da Igreja para impor a sua moral nos trópicos, sobre os padrões e representações da família no passado colonial. Os temas específicos do período são: a relação entre cristianismo, sexualidade e práticas mágicas no cotidiano da Colônia (Laura de Mello e Souza); a prática da homossexualidade no contexto da escravidão (Luiz Mott); a denunciação dos pecados ao Inquisidor (Ronaldo Vainfas); a confissão dos desejos e as transgressões do confessionário (Lana Lage da G. Lima); a igreja como palco de contravenções e controle (Mary Del Priore); o concubinato e os filhos ilegítimos (Renato P. Venâncio).

Para o século XIX, reunimos estudos sobre a representação judiciária de crimes amorosos e sexuais (Celeste Zenha); tentativas de controle da prostituição (Luiz Carlos Soares); as interpretações médicas do corpo da prostituta (Magali G. Engel); sexualidade e moralidade da mulher pobre (Rachel Soihet). Os ensaios retomam a problemática da família, do casamento e da sexualidade tal como nos trabalhos sobre a Colônia, referidos, porém, em sua maioria, ao contexto de urbanização e de emergência de uma "moral burguesa" no Brasil.

A renovação do enfoque pretendida pelos autores reside em alguns pontos básicos: na postura crítica face ao modelo de "patriarcalismo", com todas as suas implicações, que tanto marcou as idéias sobre o sexo, a família e a moral no Brasil; no aproveitamento de estudos franceses sobre temas análogos, desenvolvidos nos últimos anos por Ph. Ariès, G. Duby, J-L. Flandrin e outros; na discussão, presente em vários ensaios, de aspectos da obra de M. Foucault; na releitura de fontes pouco ou mal freqüentadas e na descoberta de outras ainda inéditas na historiografia.

A natureza dos temas aqui tratados, bem como os métodos e tipos de abordagem dão à obra um caráter interdisciplinar. Tratando do corpo, dos desejos e dos ritos a eles ligados os autores assimilam, certamente, objetos de outros saberes. Mas, já o dissemos, o trabalho é de historiadores e tenciona, portanto, descortinar novos horizontes de pesquisa, revelar novas fontes, contribuir, enfim, para o repensar da sexualidade, da família e da moral no passado brasileiro.

RONALDO VAINFAS
(Organizador)

O padre e as feiticeiras

Notas sobre sexualidade no Brasil Colonial

LAURA DE MELLO E SOUZA

"...contrariamente ao que a prática atual nos sugere, os esposos não estavam sós no leito conjugal: a sombra do confessor presidia aos seus prazeres."

Jean-Louis Flandrin

"Ora, vê lá tu onde se vão meter os segredos da feitiçaria!"

Aretino

APRENDEMOS COM VELHOS MESTRES, alguns do porte de Gilberto Freyre, que os primeiros tempos da colônia foram entre nós marcados por uma sexualidade sem limites, deflagrada pelo calor tropical, excitada pelos azuis e verdes intensos da natureza, embalada pela rede e pelo ruído do vento nos coqueirais, ou ainda pela areia morna das praias. Ao sul do Equador, sumia a idéia de pecado e vicejava a luxúria: sodomia, incesto, bestialidade, poligamia, os portugueses e outros europeus correndo, faunescos, no encalço de alegres sabinas índias. Van der Leis, Albuquerques e Coelhos, detentores em outras plagas de sólida formação, transformavam-se aqui em garanhões incuráveis, sempre em busca de prazeres. Altos funcionários coloniais, como um governador da Bahia, perseguiam meninos imberbes, gostavam de observá-los nos jogos amorosos, entregavam-se a práticas homossexuais. E a terra, enquanto ia ondulando com os canaviais ou mostrava o brilho das entranhas, cobria-se ainda de mamelucos e de mulatinhos bastardos.

Paulo Prado e Gilberto Freyre brindaram esta excitação sexual sem freios com páginas ensaísticas, bonitas e sugestivas ainda hoje. Mas, conforme fomos ganhando maturidade científica, acostumamo-nos também a desbastar conotações ideológicas subjacentes às formulações cativantes destes autores. Em Prado, nota-se a presença de teorias racistas, a preocupação com os rumos do Brasil já nação, o temor de que, na melhor das hipóteses, isto aqui se tornasse um grande Portugal — e nunca uma civilização moderna e progressista, nos moldes europeus e conforme aos anseios da elite cafeeira paulista do primeiro quartel do século. Em Freyre, discípulo de Boas e educado à luz da diferenciação entre raça e cultura, pode-se ir mais longe e rastrear análises sofisticadas. De coito em coito, o colonizador português minorava os efeitos negativos do ralo contingente populacional metropolitano e gerava habitantes necessários à ocupação do solo e à produção de riquezas, abandonando-se à "vibração erótica", à "tensão procriadora que Portugal precisou de manter na sua época intensa de imperialismo colonizador".[1] Polígamo, a brancarrona gorda vagando ciumenta pela casa-grande, as negras e mulatas dengosas parindo bastardinhos na senzala, reinventava em terras brasileiras o modo de vida dos ancestrais mouros, manifestado também no amor pela terra — "agrarismo mouro" —, pelos pomares bem plantados, pelas nascentes e córregos onde os ecos do imaginário muçulmano impeliam-no a procurar a "moura encantada". Celebrando o talento colonizador luso, Freyre ironizava, ridicularizava o mercadejar judaico, e talvez por isso foi autor querido no Portugal de Salazar.

Prado e Freyre foram pioneiros na utilização que fizeram das Visitações do Santo Ofício ao Brasil; o primeiro, inclusive, arcou com a publicação das *Denunciações* da Bahia e de Pernambuco, que integram a *Primeira Visitação*.[2] Deixaram-se enredar pelo fascínio do relato, onde, a cada página, pulsam práticas condenadas pela Igreja como pecaminosas, heréticas, desviantes. Não se preocuparam em

[1] Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala — Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, 9ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1958, 2 vols., pp. 346-347.

[2] *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denunciações da Bahia — 1591-1593*. Introdução e notas de J. Capistrano de Abreu, São Paulo, Edição Paulo Prado, 1925. *Idem, Denunciações de Pernambuco — 1593-1595*. Introdução e notas de Rodolfo Garcia, São Paulo, Edição Paulo Prado, 1929.

compreender as Visitações como parte integrante de determinado momento histórico, nem se debruçaram com cuidado sobre o universo mental em que se engastavam os hábitos sexuais ali descritos. Descuidaram do caráter específico e captaram do documento os traços necessários à montagem de uma explicação geral, ensaística, de que sobrenadava — principalmente em Prado — o caráter nacional de nosso povo. No historiador paulista, faltou percepção antropológica e sobrou desencanto: a visão pessimista da formação social cimentada pelo vício e pelo pecado endossa a ótica reprobatória do Santo Ofício, e Paulo Prado não faz a ultrapassagem do discurso inquisitorial. Em Freyre, a frouxidão dos costumes descritos pelos autos da Visitação integrou a análise pioneira da sociedade escravista colonial; as observações assistemáticas sobre sexualidade e religiosidade popular, apesar de iluminadas, são antes credoras de intuição genial do que de um estudo mais detido. Hoje, ao falar da vida sexual na colônia, é obrigatório reportar-se ao autor de *Casa Grande & Senzala*; mas ele ficou sobretudo como o que primeiro tratou do assunto, mostrou sua importância sem, entretanto, dar conta de sua complexidade.

Não cabe no âmbito deste artigo discutir as relações entre o Concílio de Trento e as Visitações Inquisitoriais: elas parecem ter passado ao largo das deliberações romanas, já que a prática tridentina demorou certo tempo até se voltar para o mundo ultramarino que, no último decênio do século XVI, já recebia visitas de inquisidores metropolitanos. De qualquer forma, o olho vigilante e a violência do Santo Ofício português ajudaram a transformar o homem moderno no "animal confessante", a "bête d'aveu" de que fala Michel Foucault e que, segundo este autor, tanto deveu à moral católica instaurada a partir do Concílio.[3] O temor difuso e onipresente suscitado pela terrível instituição fazia de fato com que nunca se estivesse só no leito conjugal ou no ato amoroso. Práticas menos usuais, prazeres exacerbados, pequenos caprichos comuns nos jogos do amor podiam chegar aos ouvidos dos familiares e dos inquisidores, que, então, intimavam o acusado a um interrogatório. Era comum, nestes, lançar mão de recursos que atiçavam a memória dos infelizes acusados, obrigando-os a resgatar atos que haviam se perdido no tempo e acabavam sendo lembrados ante o impacto das intimidações e a possibilidade

[3] *Histoire de la sexualité — I — La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, p. 80.

sempre presente da tortura. Em 1594, quando andou em Pernambuco, a Visitação do Santo Ofício arrancou de Ana Seixas um depoimento singelo e comovente: amedrontada, confessou ter tido duas relações anais com o marido, num período de 14 anos; pediu perdão, disse ter cedido às suas insistências e, desta forma, procurado agradá-lo, pois era "bem casada em amor e amizade com o dito seu marido". Este também depôs, solidário: "os ditos pecados fez na dita sua mulher contra vontade dela, a qual, com medo dele, consentiu".[4]

Coitos anais não geravam filhos. Na sua simplicidade, Ana Seixas parecia estar alerta a esta questão delicada, pois teve o cuidado de completar que, após penetrá-la assim, *retro* ou *more canino*, o marido entretanto ejaculou no seu vaso natural. Em outras palavras: não se evitaram filhos. Verdade ou esperteza da interrogada, o que interessa é que havia então conhecimento dos preceitos teológicos que condenavam o sexo por prazer e o justificavam ou toleravam enquanto necessário à procriação. Estes preceitos integravam a noção ocidental de casamento, que conheceu variações através do tempo.

Assim, para São Jerônimo, o marido que desejasse a esposa com tal ardor que, não fosse ela sua esposa, a desejaria da mesma forma, cometia pecado gravíssimo. Este santo que a iconografia renascentista fixou na sua rejeição à vida, sempre escrevendo, crânio de caveira ao lado, desprezava o casamento e o considerava um estado inferior. Santo Agostinho, por sua vez, valorizava o matrimônio, entendendo-o como obra de procriação desejada por Deus, pela natureza e em muito superior ao mero encontro carnal; era o remédio de Deus contra a impudicícia e a concupiscência: só dentro do casamento, e visando a procriação, é que o sexo era tolerado.[5]

Era esta imagem, cara a Santo Agostinho, que Ana Seixas procurava desenterrar dos escombros do prazer pelo prazer: afinal, o

[4] *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Confissões de Pernambuco* (Heitor Furtado de Mendonça). Edição de J. A. Gonsalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, pp. 100-101.

[5] Ver Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident — Évolution des attitudes et des comportements*. Paris, Seuil, 1981. Neste livro, notadamente os artigos "La doctrine chrétienne du mariage", p. 106; "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", p. 117. Ver ainda, do mesmo autor, "A vida sexual dos casais na Antiga Sociedade: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos", in vários, *Sexualidades Ocidentais*, trad. portuguesa, Lisboa, Contexto Editora, 1983, pp. 112 e 118. Da mesma coletânea, ver também Philippe Ariès, "O casamento indissolúvel", pp. 142-143.

coito terminara com derramamento de esperma na vagina, cumprindo a função que dele se esperava.

O conhecimento moderno sobre a concepção era vago e impreciso; sabia-se que, nela, o esperma desempenhava papel fundamental. Desse líquido, dizia Santo Tomás que era supérfluo à conservação do indivíduo, mas necessário à propagação da espécie. Havia que ordenar paixões e coitos: a emissão desordenada de esperma era contrária ao bem da natureza, ou seja, à conservação da espécie.[6] Acreditava-se, ainda, desde Galeano, que também a mulher secretava seu sêmen: ao fazê-lo, possibilitava que a criança gerada se tornasse mais bonita, a fecundação se verificando com a confluência dos dois tipos de sêmen.[7]

Estas concepções tão antigas acerca da sexualidade e do casamento legítimo podem ser rastreadas nas práticas mágicas populares, onde assumem traços muitas vezes reveladores e remetem à problemática sempre instigante da relação entre cultura popular e erudita. Além disso, estes ecos milenares, pulsando no universo mental dos colonos brasileiros, e se revelando em palavras e atos, lembram mais uma vez ao historiador que as mentalidades são o lugar privilegiado em que se manifesta a longa duração. A sexualidade se confundia com o casamento, legitimando-se nele; o objetivo máximo de um e outro era a procriação: como conseqüência natural, amor e fertilidade acabavam se identificando na mentalidade popular. As Visitações fornecem dados significativos neste sentido: nelas, o desejo de ser amado, de estabelecer uma conquista aparece freqüentemente associado aos atributos externos da fecundidade e da procriação, fundindo-se em práticas específicas ao universo mágico.

Em 1591, na Bahia, a feiticeira Antônia Fernandes, de alcunha a Nóbrega, possuía receita infalível para manter os homens apaixonados: recomendava às suas conhecidas que usassem de beberagens muito especiais: "a semente do homem dada a beber fazia querer grande bem, sendo semente do próprio homem do qual se pretendia afeição, depois de terem ajuntamento carnal e cair do vaso da mu-

[6] Jean-Louis Flandrin, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", in *Le Sexe et l'Occident*, p. 117.

[7] Jean-Louis Flandrin, "Homme et femme dans le lit conjugal", in *op. cit.*, p. 131. Ver ainda "A vida sexual dos casais na Antiga Sociedade...", in *Sexualidades Ocidentais*, p. 115.

lher, e que esta tal semente dada a beber ao mesmo que a lançou fazia-lhe tomar grande afeição".[8] Na Lisboa setecentista, a jovem escrava Marcelina Maria aprendera com companheiras que "quando tivesse cópula com algum homem, que molhasse o dedo no seu vaso natural, e que fizesse duas cruzes sobre o olho para a tal pessoa sempre lhe assistir e a não deixar".[9] Em um e outro caso, o homem amado não era o marido, mas alguém a quem se votavam amores adúlteros ou ilícitos, não sancionados pela noção cristã de casamento. Curiosamente, parece que a própria cópula, mesmo ilícita, legitimava a união: o sêmen entrara no vaso feminino, se misturara com a secreção vaginal e, portanto, cumprira o trajeto necessário à fecundação. Nos dois relatos, o esperma assume feição de filtro milagroso, capaz de provocar afeição do homem pela mulher com que copulara. Na mentalidade popular, adquiria força mágica, tornando irresistível quem dele lançasse mão: ocorria, assim, uma superposição curiosa entre o universo da sexualidade, o da religião e o da magia.

Certa prática que chegou até nós através dos autos da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão ajuda a compreender melhor os meandros das sínteses elaboradas na mentalidade popular. Trata-se de lavatórios da genitália feminina dados ao amante como bebida. Maria Joana aprendera com uma cafuza que "tinha muita virtude de lavar-se uma mulher nas mesmas partes pudendas, nas solas dos pés e nos sobacos dos braços com água, e raspar depois as solas dos pés com uma faca e lançar esta água em um pilão para se dar no outro dia disfarçada em alguma bebida" ao amado, que, assim, não mais se afastaria, perdido de paixão.[10]

Mais complexa, esta prática setecentista identificava as secreções vaginais a outras, originadas pelo suor dos pés e das axilas e, portanto, não referidas à sexualidade. Ora, a cópula com vistas à procriação era lícita dentro do casamento e, mais ainda, o confirmava. A mentalidade popular dissolvia esta relação, efetuando um novo arranjo: no seu universo, os elementos da procriação, mesmo quando deslocados do contexto matrimonial, possuíam virtualidades sobre-

[8] *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* — Confissões da Bahia — 1591-1592. Prefácio de J Capistrano de Abreu. Rio, F. Briguiet, 1935, p. 59.
[9] *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 631.
[10] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 2.704.

naturais. Somavam-se a outras crenças arcaicas: nas sociedades tradicionais, tudo que se originava no corpo humano, ou dele derivava, detinha poderes particulares, pois continha simultaneamente a alma individual e a coletiva.[11] Maria Joana e seus lavatórios celebravam simultaneamente crenças de natureza diversa: o poder mágico das secreções, os encantos irresistíveis do corpo humano — para Aretino, mais valiosos do que filtros feitos com ervas do campo ou do que poções mágicas — e, por fim, transfigurada e fora de seu contexto original, a idéia de que a secreção vaginal, indispensável ao coito e à procriação, sancionava o amor e o justificava.[12]

Numa época de modestos conhecimentos técnicos e científicos, os fenômenos da natureza tinham explicações sobrenaturais. Curavam-se doenças com poções mágicas e invocação divina. Superpor poderes médicos e sexualidade foi outra síntese possível na mentalidade popular. O mistério da procriação remetia a Deus: era um de seus desígnios, santificava a união entre dois seres humanos que, sem ele, ver-se-iam à mercê da sexualidade puramente instintiva, como se fossem animais. Se a reprodução só era possível com emissão de secreções, é compreensível que estas tenham desempenhado papel curativo na sociedade antiga da Europa, que não fazia a diferenciação entre universo científico e universo sobrenatural.

Durante a década de 30 do século XVIII, vivia em Salvador certo frei Luís de Nazaré, carmelita conhecido na cidade por seus poderes de exorcista. Respeitado pelo clero local, exercia uma curiosa modalidade de cura. Quando visitava doentes do sexo feminino, tinha cópulas com elas ou com outras habitantes da casa, pedindo muito segredo e alegando que tais atos eram indispensáveis para que as enfermas recobrassem a saúde. Isto porque o remédio salvador tinha origem nos próprios coitos: chamando moças para assistirem a seus procedimentos curativos, violava-as, ou à doente, e lhes ordenava "que limpassem a matéria seminal das ditas cópulas com um paninho e a passassem na barriga da enferma, e que todas lavassem em todas aquelas vezes as partes venéreas com água, e a guardassem em uma panela para irem banhando a dita enferma". Quando as víti-

[11] Ver Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 243.
[12] Ver Achillo Olivieri, "Erotismo e grupos sociais na Venezuela no século XVI" in *Sexualidades Ocidentais*, p. 91.

mas se amedrontavam ante as conseqüências morais daqueles atos, frei Luís as tranqüilizava: que não tivessem escrúpulo nenhum, "que não era nada, porque tudo aquilo que fazia era cousa da Igreja, e que o fazia pelo livro que tinha nas mãos". Muitas vezes, ele mesmo se encarregava de limpar com as mãos a matéria seminal das moças. Processado pela Inquisição, negou que acreditasse nos poderes médicos destas práticas: utilizava-as "para facilitar mais o ter cópula com as ditas mulheres, que era o seu intento, e tirar-lhes toda a repugnância, que elas podiam ter da sua parte". Justificou o êxito alcançado pelo fato de "serem mulheres rudes, e simples, e que naquelas terras do Brasil facilmente se enganam com qualquer cousa que lhes dizem, principalmente sendo pessoas de quem formam algum conceito". A seu favor trabalhava a propensão colonial à luxúria, "que naquelas partes do Brasil em que se achava tem uma grande força, e predomínio".[13] Paulo Prado exultaria se tivesse conhecido este processo.

O episódio pode ser tomado como mera malandragem de um frade devasso. Nem por isso deixa de revelar aspectos curiosos do imaginário da época, no qual se mesclavam concepções populares e eruditas acerca da religião, da cultura e da sexualidade. O elixir curativo é produto da matéria seminal produzida durante as cópulas. Por se verificarem fora da união conjugal, estas são condenadas, ilícitas, pecaminosas. O que então as legitimava? O livro (dos exorcismos), a cultura escrita reverenciada numa terra de iletrados, a palavra dos teólogos ou dos doutores da Igreja. Rudes e simples, as mulheres ludibriadas — escravas, na maioria — reverenciavam o frade porque, eclesiástico, gozava de bom conceito: suas palavras neutralizavam a noção de pecado. Além disso, a mentalidade popular estava afeita a filtros de origem orgânica, e aquele, de certa forma, era um deles. No decorrer de quase 15 anos, frei Luís exercera sua mania curativa centenas de vezes. Por detrás da malandragem consciente, manifestava-se, subterrânea e arraigada, a reverência arcaica às propriedades sagradas das secreções masculina e feminina: aflorava, portanto, todo um substrato próprio à cultura popular. Mas era no mundo da cultura erudita que o hábito ganhava legitimidade: escudava-se na condição de eclesiástico do sujeito, de leitor de escritos exorcísticos e afeito

[13] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.° 3.723.

— mesmo que de oitiva — ao ideário da Igreja. Era a vertente culta que intimidava os humildes: ante seus olhos, aquela estava mais próxima da verdade de Deus.

Justificando seus coitos com os propósitos curativos que dizia ser capaz de obter, frei Luís resgatava ainda do universo popular a identificação entre o ato sexual e o ritual eucarístico. No final do século XVI, Paula Sequeira dizia "as palavras da consagração da missa com que consagram a hóstia na boca do dito seu marido quando ele dormisse e que ele amansaria e poria toda a sua afeição nela". Numa época em que amor e casamento eram freqüentemente dissociados, é cabível que as esposas lutassem para obter o amor dos próprios cônjuges. Na mesma época, Guiomar de Oliveira também conhecia esta prática, que incluía ainda palavras latinas e se destinava a fazer "endoidecer de amor e bem-querer o homem a quem se destinava".[14]

Era portanto uma ética cristã que legitimava amor e sexualidade no Brasil-Colônia, manifestando-se tanto na vertente culta quanto na popular. A documentação inquisitorial constitui lugar privilegiado para a observação do cruzamento entre estes dois níveis, e lança luz sobre o modo de constituição do universo popular, relegado quase sempre — inclusive pelos historiadores franceses citados neste artigo — a segundo plano.[15] No encaminhamento das questões feitas aos interrogados, evidencia-se a presença desta ética cristã; mas ela pulsa também nas respostas, mostrando-se constitutiva do universo mental dos colonos. Podia ficar adormecida sob o apelo de prazeres heterodoxos, mas aflorava ante o medo despertado pelas Visitações. De forma mais transparente nos argumentos de Ana Seixas, nas confissões de Guiomar de Oliveira e de Paula Sequeira; mais embaralhada nas práticas sincréticas da Nóbrega, de Maria Joana, de frei Luís. A sexualidade específica da colônia não se traduzia simplesmente num desregramento sem peias: isolado, este não explica nada. Há que atentar — como fez Gilberto Freyre de forma pioneira — para os traços próprios de uma formação social escravista, onde senhores subjugavam escravos, montavam neles como o menino Brás Cubas, extorquiam carícias e prazeres. Mas há que considerar ainda as ma-

[14] *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, pp. 49 e 61.

[15] Extremamente sugestiva é a belíssima análise do universo cultural feita pelo historiador italiano Carlo Guinzburg em *Il formaggio e i vermi*.

trizes européias que, aqui, muitas vezes se recombinavam e revelavam as diferentes fórmulas de cópula possíveis entre o popular e o erudito, lançando luz, simultaneamente, sobre a problemática do Velho Mundo e do Novo. Também os hábitos sexuais europeus poderiam parecer excessivos, à mercê de lubricidades desenfreadas e de libidos mórbidas: D. João V, suas monjas e toda uma plêiade de nobres portugueses freiráticos; o hábito francês de recorrer ao Parlamento de Paris para examinar os casos de impotência masculina, atentamente acompanhados por testemunhas oculares e celebrados em pasquins; os excessos e obsessões olfativas de Henrique de Navarra e até mesmo a obstinação do astrólogo inglês Simon Forman que, cinqüentão, mantinha relação sexuais com a própria esposa uma vez a cada três dias da semana.[16] O que pensaria dele o persa de Montesquieu?

[16] Ver Jacques Solé, *L'Amour en Occident à l'Époque Moderne*, Paris, Albin Michel, 1976, passim.

Escravidão e homossexualidade

LUIZ R. B. MOTT

I. Introdução

"Se pudessem falar as ruas e becos das cidades e povoações do Brasil! Quantos pecados publicariam, que encobre a noite e não descobre o dia... e que a pena treme e pasma de os escrever."

Pe. Jorge Benci, S.J., *1700, § 115*

EMBORA RAROS, dispomos de documentos importantes que comprovam incontestavelmente a prática do homossexualismo por parte dos africanos e seus descendentes no Brasil e em outras colônias americanas durante o período escravocrata. Tratando-se de um comportamento tabu até hoje em dia, os "sodomitas" viviam na mais completa clandestinidade, pois a revelação de suas preferências homoeróticas poderia redundar em sua condenação à morte na fogueira, posto que a sodomia, além de "hediondo pecado, péssimo e horrendo,

* Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla intitulada "Moralidade e Sexualidade no Brasil Colonial e na Atualidade", que conta com o apoio de uma bolsa de pesquisador do CNPq, a quem mais uma vez declaro meus agradecimentos. Grande parte deste material foi sistematizado por Aroldo Assunção, a quem devo gratidão. Também o Dr. Mario Maestri Filho merece meu reconhecimento especial, posto que me indicou importantes trabalhos sobre a sexualidade negra tanto em África como em Cuba. Ofereço este trabalho a todos os homossexuais negros do Brasil, especialmente àqueles engajados no Movimento Brasileiro de Libertação Homossexual.

Fontes → processos inquisitoriais

provocador da ira de Deus e execrável até pelo Diabo",[1] devia ser castigada com o mesmo rigor e requinte como o crime de lesa-majestade.[2]

Tratando-se de tema tão abominável e vergonhoso aos olhos moralistas dos donos do poder clerical e secular, responsáveis pela manutenção exclusiva da heterossexualidade conjugal, a reconstrução da história dos homossexuais do período colonial defronta-se com a problemática contingência de dispor como fonte documental quase exclusivamente de processos inquisitoriais dos acusados do "nefando pecado de sodomia". Não obstante serem tais processos bastante minuciosos e ricos de detalhes, as confissões e denúncias registradas nos Livros do Santo Ofício referem-se certamente apenas a uma porção dos homossexuais da época — provavelmente os mais visíveis ou cujo segredo extravasara o recesso das alcovas. Aqueles que conservaram seu homoerotismo secreto, não temendo por conseguinte ser alvo de delações — destes, a história é irrecuperável. Como também se perderá a história desses milhares e milhares de *gays* contemporâneos, que mesmo vivendo numa época onde a homossexualidade deixou de ser crime, pecado e anormalidade, ainda assim temem dar o passo crucial de "se assumir".

Poucas fontes, informações minuciosas sobre a matéria formal do pecado nefando, informações extraídas com ou sem tortura,[3] para satisfazer a curiosidade insaciável — e segundo Foucault, malsã — dos Inquisidores, arrependimento forçado, verdadeiro ou oportunístico devido ao terror da fogueira real ou do inferno — são estes documentos que nos servirão de fio condutor nesta incursão indiscreta pela vida sexual desses primeiros *gays* cujo direito à história foi até então negado.

Três são os objetivos deste trabalho:

1 Cf. Vide, Dom Sebastião Monteiro da. ***Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, propostas e aceitas em o Sínodo diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707***. SP, 1853, § 958.

2 *Ordenações Manuelinas*. Lisboa, Real Imprensa da Universidade, 1798, Livro V, 47.

3 Sinistrari, L. M. *De Sodomia*. Paris, Bibliotèque des Curieux, s.d., § 28.

1.° Analisar a bibliografia referente à "depravação sexual" a que estavam confinados os negros na sociedade escravista;

2.° Apresentar evidências históricas da prática do homossexualismo na África e entre os africanos e seus descendentes na diáspora negra;

3.° Discutir alguns casos de negros sodomitas processados pela Inquisição no Norte e Nordeste do Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII.

Além de resgatar uma história secreta, prenhe de episódios dramáticos marcados pelo amor, paixão, sexo, medo, violência, tortura — e morte —, realizamos tarefa privilegiada: a de ser escriba de milhares de homens de todas as raças, idades e condições, cujos sentimentos mais profundos foram proibidos, perseguidos e condenados ao esquecimento — cumprindo o que o Apóstolo determinou: "que estas coisas não sejam sequer nomeadas entre vós!" Nossa esperança ao apresentar essas reflexões é de contribuir para a completa descriminalização do amor homossexual em nossa sociedade. Mostrando que o homoerotismo é tão antigo e tem origem plurirracial como nossa própria nacionalidade, nosso desejo é que negros, brancos e mestiços, *gays* e heterossexuais, homens e mulheres, pautemos nossa convivência pelo respeito à liberdade alheia — inclusive respeitando a liberdade de grupos expressarem socialmente de forma específica suas identidades étnicas e sexuais.

Em 1934, no I Congresso Africano-Brasileiro, o negro Miguel de Barros dizia em seu discurso representando a Frente Negra Pelotense: "80% do povo brasileiro necessita de uma segunda abolição!" Em 1982, na mesma cidade do Recife, denuncio: mais de 15 milhões de homossexuais brasileiros precisamos de nossa abolição! Que estas páginas contribuam para a consolidação de uma sociedade mais igualitária, onde a violência machista se torne peça de museu — como aconteceu com a terrível Inquisição. Por uma sociedade onde a diferença não implique em dominação: sem raça superior e sem sexo forte.

II. A Promiscuidade Primitiva na Escravidão

"Reconstituindo a história da família, Morgan entra em acordo com a maioria de seus colegas sobre um estado de coisas primitivo no qual um comércio sexual sem barreiras reinava no seio de uma tribo, de maneira que cada mulher pertencia igualmente a todo homem e cada homem a toda mulher."

Engels, *1884*

Gilberto Freyre é quem mais enfaticamente relaciona a escravidão com a desordem da moral sexual no Brasil Colônia: "Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime."[4] Quando estuda a influência do escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro — capítulo IV e V de *Casa Grande & Senzala* —, descarta as explicações racistas para nossa "depravação primitiva": "Passa por ser defeito da raça africana o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre povos negros da África é a maior moderação do apetite sexual que entre os europeus."[5] Curioso notar que se por um lado Freyre dispõe de informações cruciais a respeito da sexualidade — e da homossexualidade inclusive — dos ameríndios, suas referências bibliográficas e factuais sobre a sexualidade africana são bastante incompletas, não se referindo sequer uma vez à prática do homossexualismo entre os nativos d'África. Para esse ilustre pernambucano, a escravidão é a culpada pela nossa lubricidade e sensualismo exacerbado: "... a animalidade nos negros, essa falta de freios e instintos, essa desbragada prostituição dentro de casa, animavam-na os senhores brancos. No interesse da procriação à grande, uns; para satisfazer caprichos sensuais, outros. Não era o negro, portanto, o libertino, mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a raça inferior' a fonte da corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava em conformar-se a servir com os apetites da raça todo-poderosa." E mais adiante, completa: "Aqui encontraram os europeus na moral sexual dos indígenas e nas condições, a princípio des-

[4] Freyre, G. *Casa Grande & Senzala*. Recife, Imprensa Oficial, 1970, p. 341.
[5] Id., ibid., p. 340.

vairadas de colonização, o meio de cultura favorável à expansão daquela forma de luxúria e amor." Portanto, "ao elemento branco e não à colonização negra deve-se atribuir muito da lubricidade brasileira".[6]

Outros autores têm igualmente chamado a atenção para o problema da anomia da sexualidade dos escravos.[7] No seu recente livro *Ser Escravo no Brasil*, Kátia Mattoso diz: "Para o escravo a vida sexual responde apenas às necessidades físicas, não visa a procriação. Nas fazendas, dormitórios de homens e mulheres são separados e os encontros de casais, mesmo legalmente casados, são realizados furtivamente durante a noite. A política dos senhores é tornar os contatos sexuais difíceis mas não impossíveis. Assim foi que a poligamia africana foi substituída no Brasil por uma sucessão de ligações passageiras."[8] Apesar da insistência da Igreja em cristianizar a vida sexual inclusive da escravaria, obrigando os senhores a autorizar o matrimônio religioso de seus cativos, "para remédio da concupiscência e para se evitar pecados",[9] coibindo-se aos donos de cativos que separassem os casais sacramentalmente constituídos,[10] nem sempre esta foi a realidade. O desequilíbrio dos sexos foi um dos motivos que favoreceram a emergência de padrões sexuais contrários ao catecismo católico: "Um dos aspectos mais traumáticos da vida nos engenhos foi a liquidação da atividade sexual normal ou seu desvio para outras formas, ao ficarem os escravos submetidos a um esquema carcerário onde havia apenas homens."[11] Tal citação, embora referindo-se ao escravismo cubano, tem validade total para o caso brasileiro: Gorender analisa com muita erudição e sólidas evidências os efeitos do predomínio do sexo masculino na composição do plantel escravista[12] mostrando que para certas áreas as mulheres negras representavam tão-somente 1/3 ou 1/4 da população escrava. Viotti da Costa refere até a 1/5 a relação entre negras e negros em certas regiões brasilei-

[6] Id., ibid., pp. 344 e 346-347.
[7] Costa, E. V. da. *Da Senzala à Colônia*. SP, Difel, 1966, p. 269.
[8] Mattoso, K. de Q. *Ser Escravo no Brasil*. SP, Brasiliense, 1982, p. 127.
[9] Benci, J. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. SP, Grijalbo, 1977, § 90.
[10] Cf. Vide, Dom Sebastião Monteiro da. *Op. cit.*, § 303.
[11] Fraginals, M. M. *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana. Nuestra Historia, 1978. p. 38.
[12] Gorender, J. *O Escravismo Colonial*. SP, Atica, 1978, pp. 333-346.

ras.[13] Havendo tão poucas mulheres, para onde canalizar os impulsos sexuais? Em propriedades distantes e isoladas, como foi o caso no Piauí nos finais do século XVII, como solucionar o impulso sexual se na maioria das fazendas de gado não havia sequer uma única filha de Eva?[14] A poligamia poliândrica informal foi uma das saídas encontradas pelos senhores de escravos para resolver tal impasse: segundo Debret, "administrador previdente, o fazendeiro brasileiro soube cuidar de sua fortuna... com certa moralidade flexível: Como não pode, sem ir contra a natureza, impedir aos negros freqüentarem as negras, tem-se o hábito, nas grandes propriedades, de reservar uma negra para cada quatro homens; cabe-lhes arranjar-se para compartilharem sossegadamente o fruto dessa concessão, feita tanto para evitar os pretextos de fuga como em vista de uma futura procriação destinada a equilibrar os efeitos da mortalidade".[15] Noutros contextos, quando a prenhez da negra significava prejuízo econômico devido à diminuição de sua força de trabalho, "os senhores de escravos desencorajaram o intercurso heterossexual entre seus cativos".[16] Num e noutro caso, a escravidão favorecia o surgimento de uma sexualidade heterodoxa, onde a sodomia é apontada como uma de suas excrescências. Já em 1906, um dos iniciadores dos estudos sobre o homossexualismo no Brasil atraía a atenção para este particular: "Obedecendo à mesma perversão dos costumes, porém mais ampla em seu desenvolvimento, a escravidão representava à sociedade o espetáculo horripilante de uma pederastia infrene por um lado, tendo por outro lado em seu apoio os próprios senhores devassos e a ganância dissoluta."[17]

Em outro trabalho mostramos que o desequilíbrio dos sexos em si não é fator suficiente para explicar a prática homossexual,[18] podendo a sexualidade ser canalizada para outras direções, desde a sublimação e o auto-erotismo, até o bestialismo e a prostituição. Em todo caso, para alguns indivíduos, certamente que a falta de mulheres encontrava no homoerotismo um *ersatz* assaz gratificante. O depoimento deste vetusto ex-escravo cubano, falecido em 1963 com 104 anos, fala por si só: "A vida dos escravos era solitária porque as mulheres eram raras. Para se conseguir uma, só após os 25 anos, ou agarrando qualquer uma no campo... Muitos não sofriam com isso, pois estavam habituados com tal abstinência. Outros faziam amor entre eles e não queriam ouvir falar de mulher. A vida deles era a sodomia."[19]

[13] Costa, E. V. da. *Op. cit.*, p. 267.
[14] Mott, L. "Estructura demografica de las haciendas de ganado de Piauí Colonial: un caso de poblamiento rural centrífugo." Com. mimeo. México, 1977.
[15] Debret, J. B. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil.* SP, Livraria Martins Editora, 1972, tomo I, p. 196.
[16] Bullough, V. L. *Sexual Variance in Society and History.* The Univ. of Chicago Press, 1976, p. 518.
[17] Almeida, J. R. P. de. *Homossexualismo: a Libertinagem no Rio de Janeiro.* RJ, Laemmert e Cia. Eds., 1906, p. 77.
[18] Mott, L. "A Homossexualidade: uma variável esquecida pela demografia histórica. Os sodomitas no Brasil colonial." Com. mimeo. Vitória, out./1982.

III. A Homossexualidade Africana

"A contrapartida sexual da exuberância tropical era, na mentalidade dos colonialistas vitorianos, chamada de 'luxúria oriental', caracterizada por uma enorme indolência acoplada a um insaciável apetite sexual."

I. K. Sundiata, *1969:49*

Certa feita, em 1981, num debate organizado pelo Movimento Negro Unificado de Salvador, ao prestarmos a informação que desde 1591 havia na Bahia um negro do Congo que certamente já viera sodomita de sua terra natal, fui contestado por um dos membros desta organização, que atribuiu a homossexualidade na África à má influência dos colonizadores brancos. Também em Cuba, durante o período escravista, supunham alguns que o amor homófilo entre negros era coisa recente. O supracitado escravo Esteban conjeturava em seu depoimento autobiográfico: "Com a abolição da escravidão a sodomia continuou e foi aí que criaram a palavra 'pederasta'. Eu penso que esta coisa não veio da África. Os pretos velhos não gostavam nada

[19] Barnet, M. *Esclave à Cuba.* Paris, Gallimard, 1967, p. 41.

disso. Eles tratavam os efeminados com desprezo. Eu, para ser sincero, não dou a mínima importância. Considero que cada qual tem o direito de dispor de seu corpo como bem lhe aprouver."[20] O próprio Gilberto Freyre também supõe que o homossexualismo, por ele chamado poeticamente de culto da Vênus Urânia, foi trazido ao Brasil pelos europeus.

"Coisa de branco" ou "vício pequeno-burguês", a homossexualidade, embora escorraçada por certos militantes negros ou dos partidos de esquerda, não há como negar sua presença em todos os continentes e em todas as épocas. Não é privilégio nem apanágio de nenhuma raça ou continente: para Goethe, ela é tão velha quanto a própria humanidade,[21] e para Schopenhauer, "a universalidade absoluta e a indestrutibilidade obstinada do fenômeno provam que a pederastia deriva, de uma forma ou de outra, da própria natureza".[22] Para Havelock Ellis, além de universal, há uma tendência mais acentuada da homossexualidade em certas raças e em certas regiões.[23] E se a África não foi o berço do amor homófilo, nem por isso os africanos deixaram de conhecê-lo e fartamente praticarem-no.

De acordo com as pesquisas de Ford e Beach, num total de 76 sociedades humanas das 190 pesquisadas, em 64% o homossexualismo era considerado como um comportamento sexual normal e socialmente aceito, sendo que em 36% das sociedades restantes a homossexualidade ou era praticada secretamente ou rara, havendo hostilidade social face à conduta homoerótica. Nosso Ocidente cristão, desafortunadamente, pertence à minoria das sociedades humanas que são intolerantes e hostis ao amor entre iguais. Na amostra trabalhada pelos dois autores, constam algumas etnias africanas entre as sociedades onde o homossexualismo é considerado normal e aceito favoravelmente: Azande, Daomeanos, Lango, Siwan, Tanala, Thonga, Mbundu, Ila.[24] A esta lista convém acrescentar ainda: Ambo, Bantu, Kwanyama, Ovimbundu, Kimbundu, Konso, Cilenge-Humbi, Manghabei, Barea-Kumana, Des Amines, Korongo, Mesagin. Mais ainda

20 Id., ibid., p. 41.
21 Ford, C. S. e Beach, F. A. *Patterns of Sexual Behavior*. London. Eyre e Spottiswood, 1952, p. 125.
22 Schopenhauer, A. *O Instinto Sexual*. SP, Ed. O Livreiro, 1957, p. 98.
23 Ellis, H. *A Inversão Sexual*. SP, Cia. Ed. Nacional, 1933, p. 28.
24 Ford, C. S. e Beach, F. A. *Op. cit.*, p. 130.

pelos povos: Sacalavas, Hovas, Unianvesi, Uganda, Zanzibar, Nupe, Khoisan, Kgatla e Maconde.[25]

Certamente que essa listagem está incompleta, pois em muitas sociedades africanas, da Etiópia ao sul da África, de Angola ao Zanzibar, os homossexuais controlam, desde épocas imemoriais, importantes setores da vida social: são os mágicos, os médicos, os xamãs, aliás, semelhantemente ao que se observa em outros continentes, notadamente entre os índios americanos. Praticado tradicionalmente no continente negro de costa a costa, de norte a sul (sem falar no mundo berbere, considerado como a Meca do homoerotismo), o homossexualismo aparece referido já em 1681 na *História Geral das Guerras Angolanas*. Salvo erro, esta é a mais antiga informação relativamente à sodomia africana de que se tem registro. Quem a descreve é Antônio de Oliveira Cardonega, Capitão da Armada Lusa, comerciante de escravos, informante bastante fidedigno posto que viveu largos anos em Angola. Diz o Capitão Cardonega: "Há também entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. E lhes chamam pelo nome da terra *quimbandas*, os quais no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com outros. E alguns deles são finos feiticeiros, para terem tudo mau. E todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhes dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres."[26]

25 Evans, A. *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston, Fag Rag Books, 1978, p. 106; Ellis, H. *Op. cit.*, pp. 11-12; Nadell, S. F. *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*. London. Oxford Univ. Press, 1942, p. 152; Schapera, I. *The Khoisan Peoples of South Africa*. London, Routledge and P. Kegan. 1930, pp. 242-243; Id., *Married life in a African Tribe*. NY, Sheridan House, 1941. Dias, Jorge e Margot. *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1970, vol. III, p. 243.
26 Cadornega, A. de O. *História Geral das Guerras Angolanas*. Lisboa. Agência Geral das Colônias, 1942, p. 259.

Este documento é fundamental para a reconstrução histórica do homossexualismo na África, no Brasil e nas demais áreas da diáspora negra, pois com clareza meridiana e fidedignidade comprova que:

1. O homossexualismo era muito praticado na região do Reino de Angola;
2. Os homossexuais se travestiam de mulheres e andavam de barba cortada;
3. Os homossexuais se agrupavam em 'quadrilhas' tendo comunicação social e sexual uns com os outros;
4. Todos os gentios os respeitavam e não os ofendiam;
5. Tinham cerimônias fúnebres específicas e tabus para os demais;
6. Eram chamados de 'quimbandas';
7. Alguns eram finos feiticeiros.

Somente futuras pesquisas poderão esclarecer em que medida a coincidência entre xamanismo e homossexualismo é encontrável em outras regiões do continente africano, e qual a área de dispersão deste fenômeno. Por ora basta-nos a revelação de que o homoerotismo fazia parte integrante da cultura de certas etnias africanas, que os homossexuais eram respeitados (e até temidos) e, por conseguinte, cai por terra a suspeita de que foram os brancos os transmissores do "vírus homossexual" entre os negros.

IV. Negros Sodomitas

"As religiões patriarcais têm sido o instrumento histórico utilizado pelas sociedades colonialistas para fazer com que os 'primitivos' passem a se sentir culpados em relação a seus corpos e à sua sexualidade."

Evans, *1978:130*

Do total de 135 sodomitas citados nas Confissões e Denúncias do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição da Bahia e Pernambuco

(1591-1620) e do Grão-Pará (1763-1769), dispomos de informação sobre a cor de 85 "desviados", a saber:

COR DOS SODOMITAS

Branco	40	47,0%
Negro	25	29,4%
Mestiço	16	18,9%
Índio	4	4,7%
Sem inf.	50	—
Total	135	100,0%

Se excluirmos os 18 sodomitas do Pará e nos concentrarmos apenas nos 117 do Nordeste (Bahia e Pernambuco), e confrontarmos sua composição com a de toda a região, temos:

COMPOSIÇÃO RACIAL (Fins do séc. XVI)

Cor	Nordeste	Sodomitas
Branco	49,0%	59,7%
Negro + Mestiço	29,9%	34,3%
Índio	21,1%	6,0%
Total	100,0%	100,0%

A diferença percentual entre a subpopulação de sodomitas e a população total nordestina se explica, a nosso ver, não pela menor prática da pederastia por parte das "gentes de cor" (sobretudo entre os índios), mas pela situação de menor controle moral, visibilidade e vigilância a que estavam sujeitas as duas raças escravizadas. Há ainda outro detalhe não menos importante: as Ordenações Manuelinas ordenavam que 1/3 dos bens dos sodomitas deviam reverter para quem os denunciasse ao Santo Ofício,[27] de sorte que a condição de

[27] *Ordenações Manuelinas, op. cit.*, Livro V, 48.

despossuídos e a indigência dos negros e índios tornava-os presas menos interessantes do que os sodomitas brancos afazendados, daí serem menos denunciados.

Do total de 25 negros sodomitas citados nos Tribunais da Inquisição do Norte e Nordeste do Brasil, de 23 conhecemos sua naturalidade, a saber:

PROCEDÊNCIA E/OU ETNIA DOS SODOMITAS AFRICANOS

Angola	14
Mixicongo	4
Guiné	4
Manicongo	1
Sem inf.	2
Total	25

No Nordeste do século XVI viviam os 4 negros da Guiné e um do Congo, sendo que os 18 restantes eram do Reino de Angola, com 4 identificados como sendo da etnia Mixicongo, todos residentes na Capitania do Grão-Pará. Dos 25 negros, 22 eram escravos, 2 criados livres e 1 pedreiro. Dos 9 mulatos, 3 eram escravos, 3 forros, 2 criados de casa e 1 mestre de primeiras letras. 73%, por conseguinte, eram escravos.

Os processos inquisitoriais revelam a cor dos parceiros sexuais de 34 sodomitas negros e mulatos, a saber:

RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE SODOMITAS

Negro + Branco	21
Mulato + Branco	9
Negro + Negro	3
Mulato + Mameluco	1
Total	34

O pequeno número de relações inter-raciais entre sodomitas de cor (num total de 34) deve ser explicado não pela menor prática da

pederastia entre os não brancos, mas pelo policiamento menos efetivo e menor controle moral a que estas populações subalternas estavam circunscritas. Pelas matas ou em suas choupanas e senzalas, estavam mais livres do olhar perscrutador dos familiares do Santo Ofício, daí terem mantido ocultas suas nefandices. Isto, porém, não foi o que sucedeu com Joane, negro da Guiné. Seu denunciante, o lisboeta Matias Moreira, morador no Colégio da Companhia de Jesus, disse que certa noite, em maio de 1591, entraram dois negros a furtar no Colégio: Joane da Guiné, escravo de Bastião Faria, morador em Matoim, e outro negro da Guiné, de nome desconhecido, mas que "tem uma perna inchada muito mais grossa que a outra", escravo da viúva Guiomar Fernandes, residente em Salvador. E sendo presos os ditos negros, o escravo da perna inchada disse que o dito Joane "o trouxera ali e que tinha pecado com ele no nefando", ao que o guinéu respondeu "que mentia" e isso falavam pela língua deles, a qual o denunciante diz que entendia muito bem. Este mesmo Joane fora escravo no Colégio da Companhia e "nele se veio a descobrir que ele aliciara para o dito pecado nefando por muitas vezes a outro negro da Guiné, Duarte, escravo do dito Colégio, o qual Duarte, por não querer consentir, o descobriu e por essa causa os padres do Colégio venderam o dito Joane a Bastião Faria, que ora o tem. E declarou que o dito Joane, no dito pecado, usa do ofício de fêmea". No mesmo dia compareceu perante o Inquisidor o próprio Duarte, "negro da Guiné, filho do gentio de Angola, mancebo até 20 anos, solteiro, escravo cativo do Colégio dos Jesuítas, que não sabe assinar". Como também ignorava a língua portuguesa, teve como intérprete o próprio lisboeta supracitado: confirma que "por muitas vezes Joane da Guiné o perseguiu e aliciou com dádivas que fizesse com ele o pecado nefando, que com ele fosse ele Duarte o macho, no qual ele Duarte nunca consentiu mas o repreendeu e lhe disse que era caso de o queimarem, ao que o dito Joane respondeu que também Francisco Manicongo, negro de Antônio sapateiro, fazia o dito pecado com outros negros e que não o queimavam por isso".[28]

[28] Mendonça, H. F. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações da Bahia. 1591-1593.* SP, Ed. part. Eduardo Prado, 1925, pp. 406-408.

Este Francisco Manicongo pode ser considerado o primeiro travesti de que temos notícia na História do Brasil: "tinha fama entre os negros que era somitigo" e recusava-se a "trazer vestido o vestido de homem que lhe dava seu senhor". Antes de acusá-lo, seu denunciante faz-nos importante revelação: "Denunciou que ele sabe que em Angola e Congo, nas quais terras ele denunciante andou muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhes fica fazendo uma aberta diante, os negros somitigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais pacientes chamam na língua de Angola e Congo, *jimbandas*, que quer dizer somitigos pacientes e que nesta cidade está um negro por nome Francisco Congo (o mesmo Manicongo como o chamou Joane da Guiné), cativo de Antônio Pires, sapateiro, morador abaixo da Misericórdia, do qual Francisco ouviu nesta cidade fama entre os negros que era somitigo. E depois de ouvir esta fama, viu ele denunciante ao dito Francisco trazer um pano cingido assim como na sua terra em Congo trazem os somitigos pacientes, como dito tem, e logo o repreendeu também porque não trazia vestido o vestido de homem que lhe dava seu senhor, dizendo-lhe que em ele não querer trazer o vestido de homem, mostrava ser somitigo, pois também trazia o dito pano do dito modo e contudo lhe negou que não usava de tal."[29]

Não há sombra de dúvida que os *quimbandas* de Angola citados por Cardonega (século XVII) e os *jimbandas* do Congo e Guiné (século XVI) são exatamente os mesmos personagens, representados em terras brasileiras por esse corajoso e petulante Francisco Congo. Mesmo repreendido pelo lisboeta (que também pode ser apontado como o primeiro e mais contumaz homófobo do Brasil), "tornou ainda duas ou três vezes a vê-lo nesta cidade com o dito pano cingido e o tornou a repreender...". Como muito bem lembra o autor de *Feitiçaria e a Contracultura Gay*, "colonialismo e heterossexualidade compulsiva caminham de mãos dadas".[30] Este exemplo baiano é particularmente eloqüente.

Joane da Guiné e Francisco Manicongo são dois exemplos de negros "que faziam pecado nefando com outros negros" — ambos,

[29] Ibid., pp. 407-408.
[30] Evans, A. *Op. cit.*, p. 114.

por acaso, fazendo "ofício de fêmea". Também para a América do Norte há informação de dois negros que tiveram intercurso sexual sodomítico entre si: na ilha de Manhattan, na então colônia de Nova Holanda, em 1646, o negro Jan Creoli foi queimado por ter cometido o crime de sodomia com Manuel Congo, jovem com 10 anos de idade. Este último foi amarrado numa estaca e flagelado na mesma praça onde o tal Creoli fora tornado cinza.[31] Para Cuba há também a informação de que os negros sodomitas "possuiam um marido para o qual cozinhavam e lavavam. Eram bons trabalhadores, não deixando de cultivar suas roças, cujos frutos entregavam a seus maridos que os vendiam aos camponeses".[32]

Noutro trabalho já correlacionamos a posição assumida no ato homossexual e a condição racial dos parceiros, mostrando:

1.º que os conceitos de ativo ("agente" como diziam no tempo da Inquisição) e passivo ("paciente") são categorias repetidoras da bipolaridade heterossexual do macho-fêmea, não encontrando obrigatoriamente correspondência estrita nos atos homossexuais;

2.º que o ser penetrado ou penetrar não implica *ipso facto* em inferioridade ou superioridade de um parceiro *vis-à-vis* o outro;

3.º que as preferências por uma ou outra posição, ou pelas duas, não reflete obrigatoriamente a hierarquia dominante fora da alcova.[33] Assim é que encontramos nas relações sodomíticas interraciais todo um *continuum* de interações, ora os brancos exercendo seu poder e prepotência de casta superior, ora os de cor encontrando mil e um artifícios para serem eles os donos do poder ao menos neste microuniverso didático ditado pelo homoerotismo. Dispomos de alguns casos referentes a brancos prepotentes que confirmam as suposições de Gilberto Freyre quando conjeturou: "Nas condições econômicas e sociais favoráveis ao masoquismo e ao sadismo criadas pela colonização portuguesa — colonização a princípio de homens quase sem mulher — e no sistema escravocrata de organização agrária do Brasil, na divisão da

[31] Katz, J. *Gay American History*. NY, Avon Discus Book, 1976, p. 35.
[32] Barnet, M. *Op. cit.*, p. 41.
[33] Mott, L. "Relações Raciais em Homossexuais no Brasil Colonial." Com. mimeo. RJ, set./1982.

sociedade em senhores todo-poderosos e em escravos passivos, é que se devem procurar as causas principais do abuso de negros por brancos através de formas sadistas de amor que tanto se acentuaram entre nós e foram em geral atribuídas à luxúria africana."[34]

Eis alguns exemplos de relações homossexuais marcadas pela dominação senhorial:

— o licenciado Felipe Tomás, judeu português, advogado, casado e morador na Bahia, "fugiu há 12 anos pouco mais ou menos de Pernambuco pela morte de um moço seu criado, o qual matou pelo ter acusado de cometerem ambos o pecado nefando de sodomia". Mais ainda: seu escravo Francisco, mulato, estava então fugido de casa para se livrar do assédio de seu senhor, "que o mandava estar em camisa e sem calças quando lhe escrevia de noite".[35]

— Gaspar Róis, 30 anos, feitor do Engenho de Pirajá, nos arredores de Salvador, então fugitivo em Sergipe del Rey, "cometera o pecado nefando com Matias, 25 anos, negro seu oriundo da Guiné, e com ele o efetuara por algumas vezes, atando-o e constrangendo-o, e por amor disso, o dito negro lhe fugira".[36]

O caso mais dramático de que se tem notícia até hoje em toda a história do escravismo americano da prepotência de um senhor no abuso sexual de seus escravos aconteceu no Pará setecentista, sendo o acusado Francisco Serrão de Castro, herdeiro do Engenho da Boa Vista. Dada a dramaticidade da narrativa e sua pouca divulgação, *veniam petimus* ao leitor para transcrevermos integralmente o depoimento do acusante, o angolano Joaquim Antônio, uma das vítimas do referido senhor.

"Aos 10 dias do mês de junho de 1767, nesta cidade do Pará e Colégio de Santo Alexandre, onde está a Mesa da Visita do Santo Ofício, estando nela o Senhor Inquisidor Geraldo José de Abranches,

[34] Freyre, G. *Op. cit.*, p. 346.
[35] Teixeira, M. Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Livro das Denunciações da Bahia (1618) in *Anais da Biblioteca Nacional*. RJ, 1927, pp. 107-108.
[36] Mendonça, H. F. *Op. cit.*, p. 381.

Visitador por parte do Santo Ofício deste Estado, mandou vir perante si um homem que da Sala pediu audiência, e sendo presente por dizer a pedira para nela confessar culpas pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício. Lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão, sob cargo do qual lhe foi mandado dizer a verdade e guardar segredo, o que tudo prometeu cumprir. E logo disse chamar-se Joaquim Antônio, solteiro, negro de nação Angola, de presente escravo de Francisco Serrão de Castro e de Manuel Serrão de Castro, morador com eles no Engenho da Boa Vista, que disse ter 25 anos ou 26, e que foi batizado na Igreja da Matriz da cidade de Angola e que as culpas que tinha para declarar nesta mesa eram da Sodomia, em que o quiseram fazer cair por força e indústria... Que haverá 6 anos pouco mais ou menos, no mês de junho, não está certo o dia, no Engenho do dito seu senhor, achando-se o dito seu filho Francisco Serrão na loja da casa em que morava, a horas do meio-dia, ele confitente assentado na escada que ia para o sobrado da dita casa, da referida loja o chamou o dito Francisco Serrão. E indo ele confiante saber o que lhe mandava, ele o fez entrar para dentro da dita loja e fechando a porta dela, e tirando a chave, mandava assentar na cama, em que ele costuma dormir. Porém que ele confitente o duvidara fazer, de que resultou pegar o dito nele confitente, e lançado em cima da dita cama, dizendo-lhe que pusesse sobre ela o rosto, ficando com as costas para cima. Logo lhe fez descer os calções para baixo. E não obstante que ele confitente logo conheceu o mau fim que o dito Francisco Serrão tinha naquelas ações por que já nesse tempo se queixavam vários servos do dito Engenho, de que ele os acometia pela parte prepóstera, vendo que a porta estava fechada e que não tinha por onde fugir, cheio de medo de algum rigoroso castigo, conveio no que ele quis. E logo o dito Francisco Serrão pretendeu com toda a força introduzir-lhe o seu membro viril dentro do vaso prepóstero dele confitente. O que não podendo ele confitente tolerar, se sacudiu como pôde sem que pudesse o dito consumar seu depravado apetite senão fora do dito vaso, enchendo-lhe as pernas do sêmen que derramou. E concluída a dita ação, logo disse a ele confitente que nada contasse a pessoa alguma, e lhe deu quatro vinténs prometendo que lhe havia de dar ainda mais dinheiro. E abrindo-lhe a porta, saiu ele confessante para fora fugindo dele daí por diante para

que não sucedesse outro semelhante ou pior aperto tendo-se livrado do primeiro de que o dito lhe introduzisse o dito seu membro no vaso prepóstero como fortemente pretendia, e conseguiria se ele confitente consentisse. E que daqui resultou ficar-lhe com má vontade o dito Francisco Serrão de Castro, de forma que muitas vezes lhe mandou dar surras rigorosas com outros pretextos. E que por ter ouvido a muitas pessoas que este caso pertence ao conhecimento do Santo Ofício, e que era bom dar-lhe conta dele para desencargo da consciência, desejando desencarregar a sua se apresentava da dita culpa da norma que tinha confessado. Disse mais que o mesmo Francisco Serrão de Castro é useiro e vezeiro a cometer o pecado da Sodomia e por tal é tido, havido e representado entre quase todos, ou a maior parte das pessoas, que se acham no serviço do dito engenho. E de que com eles se tem cometido e consumado, se tem queixado e queixam os pretos João Primeiro, de nação Mixicongo; João Valentim, de nação Mixicongo; Garcia da mesma nação, todos os três solteiros, e Domingos José da mesma nação, casado com a preta Francisca; e se queixam mais José, Domingos, Manoel Bixiga, Florêncio, Domingos, Antônio, Miguel José, Miguel da Costa, todos da mesma nação e do Reino de Angola; João da Angola hoje casado. E se queixaram enquanto vivos os pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso, Pedro, e atualmente seguiram os rapazes Florêncio e Antônio, moleques de nação Angola, do serviço do mesmo engenho. Tendo sido e continuando a ser as queixas dos nomeados sempre continuadas e repetidas entre os escravos do dito engenho, dos quais manifestaram que foram consumados os pecados de sodomia os ditos defuntos Manuel Fagundo e Pedro, porque mostraram a ele, denunciante, e aos pretos os ditos Domingos José, João Primeiro e Garcia, as suas partes traseiras e as viram todos inchadas na via do curso, e lançando sangue, sendo o dito Pedro o primeiro que se mostrou da mesma forma, e depois o dito Manuel Fagundo e ultimamente se mostrou da mesma forma o preto Antônio, os quais se queixavam de lhes ter feito o dito Francisco Serrão de Castro aquelas inchações e infusões de sangue com o seu membro. Por esta causa morreram os ditos pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso, Manuel Fagundo e Pedro, porque logo depois dos ditos atos e das ditas inchações adoeceram até que acabaram suas vidas. De que tem resultado viverem os que ficaram

com medo de morrerem pela mesma causa, e por isso fogem do dito Francisco Serrão quanto lhes for possível."[37]

Não temos conhecimento na bibliografia e documentação sobre homossexualismo de um caso tão trágico de senhor que, aproveitando-se de sua posição hierárquica, abusasse de tantos escravos de forma tão violenta: ao todo foram sodomizados à força 18 cativos, dos quais 5 adoeceram e vieram a morrer "por esta causa".

Embora esses documentos comprovem sem sombra de dúvida que não apenas nas relações heterossexuais, mas também nas relações homossexuais houve muito abuso de poder e violentações sexuais, na documentação inquisitorial predominam os casos de relações equilibradas entre parceiros heterocromáticos ou de classes diferentes, ocorrendo também episódios em que a iniciativa da violência e da sedução partiu do sodomita de cor. Vejamos alguns exemplos.

— Pero Garcia, açoriano da ilha de São Miguel, senhor de quatro engenhos no Recôncavo, tinha pouco mais de 30 anos quando cometeu 3 ou 4 vezes o pecado nefando com João Fernandes, 12 anos, mulato forro, "metendo sua natura no corpo do cúmplice pela parte traseira e derramando dentro a semente da geração".[38] Além deste o mesmo senhor de Engenho, "vencido pelo apetite da carne", cometera o nefando pecado de sodomia com mais outros três jovens de cor, sendo que sua relação com o mulato Joseph, seu escravo, era tão regular que "duas negras da terra chamavam ao dito mulato 'manceba' de seu senhor".[39] Kátia Mattoso parece ter feito este comentário encomendado para descrever o despeito dessas duas escravas, certamente inconformadas de terem sido preteridas por um mulato sodomita: "a comunidade negra nem sempre vê com bons olhos os escravos que gozaram de favores do amo".[40] Quando foi se confessar, o primeiro parceiro do lusitano não fez qualquer referência a ter sido violentado (caso o fizesse,

---

[37] Lapa, J. R. do A. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará,* 1763-1769. Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 261-265.
[38] França, E. D'O. e Siqueira, S. Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620. In *Anais do Museu Paulista.* SP, tomo XVII, 1963, p. 392.
[39] Teixeira, M. *Op. cit.,* p. 46.
[40] Mattoso, K. *Op. cit.,* p. 130.

sua culpa poderia ser atenuada, conforme ensina o Pe. Sinistrari), Pelo contrário: disse que, "segundo sua lembrança, uma das vezes cometeram o pecado de noite, depois da ceia, na cama do senhor e as outras vezes foram pela manhã e à tarde, depois do jantar, estando ambos em perfeito juízo e não costumam a sair dele".[41]

Nas ligações homoeróticas heterocromáticas envolvendo livres e escravos, algumas vezes a iniciativa parte do representante das "raças subalternas". Exemplos:

— Bastião de Morais, branco, pernambucano, filho do Juiz da Vila de Igaraçu, 18 anos, dormia ele certa noite em casa de seu tio quando um mulato escravo da casa, Domingos, 22 anos, veio "à sua cama e o provocou a pecarem de maneira que, com efeito, o dito Domingos virou a ele confessante com a barriga para baixo e se lançou de bruços sobre suas costas e com seu membro viril desonesto penetrou no vaso traseiro dele, confessante, e dentro dele cumpriu, fazendo com ele por detrás como se fizera com mulher por diante, e ele isto mesmo fez também ele confessante com o dito Domingos de maneira que ambos alternadamente consumaram na dita noite duas vezes o pecado nefando de sodomia, sendo um deles uma vez agente e outra paciente".[42]

— O "sedutor" nesta outra acusação é um mulato forro de nome Mateus Duarte, 50 anos, que "há um ano e meio esteve preso na cadeia de Salvador, acusado de ter cometido o pecado nefando de sodomia, segundo é público, o qual dizem que cometeu para o dito pecado a um moço branco de 17 anos e que o dito moço não consentiu e gritou. O mulato encontrava-se fugido da cadeia".[43]

Há ocasiões em que o sodomita de cor pratica grande violência a fim de eximir-se da terrível ameaça da condenação à fogueira. Foi o que sucedeu com o mulato Fernão Luís, mestre dos filhos de Bastião

[41] França, E. D'O. *Op. cit.*, p. 392.
[42] Mello, J. A. G. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.* Confissões de Pernambuco, 1594-1595. Recife, Univ. Fed. de Pernambuco, 1970, p. 26.
[43] Mendonça, H. F. *Op. cit.*, p. 249.

Faria, morador em Salvador, que é acusado de ter cometido o pecado nefando com um moço das Ilhas "e que depois de ter pecado com ele, por não ser descoberto, matara ao dito moço e a seu pai e mãe com peçonha que lhes deu em uma galinha a comer".[44] Este caso merece dois comentários: já Antonil chamava a atenção para o uso das "artes diabólicas das peçonhas e feitiços, não faltando entre os negros mestres insignes nesta arte", para se vingar de amores magoados ou má vida.[45] Lembremos que o próprio Capitão Cardonega já notara que no Reino de Angola os *quimbandas* eram "finos feiticeiros para terem tudo mau"... Observar também que já nos primeiros anos de nossa história há uma coincidência da atividade educacional estar sendo desempenhada por um mulato acusado de ser homossexual. A presença real ou caluniosa de professores *gays* no Brasil de antanho e contemporâneo será uma constante em nossa história educacional.

Nem sempre as relações homoeróticas inter-raciais no Brasil Colonial foram marcadas pela violência ou compulsividade. O caso de Baltasar da Lomba, homem solteiro já velho de seus 50 anos, habituado a "coser, fiar e amassar (pão) como mulher", é um exemplo de cordialidade e simetria: acusam-no de ter praticado nefandices com vários índios e mais, "haverá 3 ou 4 anos uma escrava brasila vira o dito Baltasar com um negro fazendo o pecado nefando em cima de umas ervas fora de casa", e outra vez, outro denunciante indiscreto declarou ao Visitador que "às escuras, e por uma abertura da porta, pôs a orelha e aplicou o sentido e ouviu falar no quarto o dito Baltasar da Lomba com um índio de nome Acahuy, 20 anos, e os sentiu que estavam ambos em uma rede e sentiu a rede rugir e a eles ofegarem como que estavam no trabalho nefando, e ouvindo do dito índio umas palavras na língua, que queriam dizer 'queres mais?' como coisa que acabassem de fazer o pecado e o dito Baltasar disse então que saíssem fora a urinar".[46]

Concluo a narrativa de um episódio que envolve dois jovens: um escravo mulato, Diogo Fernandes, e um filho de francês com mameluca, João Fernandes, 20 anos, carreiro de bois. Estando este

[44] Id., ibid., p. 466.
[45] Antonil, A. J. *Cultura e Opulência do Brasil.* SP, Ed. Nac., 1966, Cap. IX.
[46] Mendonça, H. F. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.* Denunciações de Pernambuco, 1593-1595. SP, Ed. part. Eduardo Prado, 1929, pp. 399-401.

último a tomar conta da casa de um vizinho ausente, "certa noite, deitado na sua cama, veio aí ter com ele o mulato Diogo, escravo de Fernão Soares, homem já barbado, delgado de corpo e começou a provocar ele confessante, apalpando-o com as mãos e pegando nele, e chegaram a tanta torpeza ambos que o dito mulato se lançou de costas com as pernas levantadas e ele confessante se lançou de bruços sobre ele e meteu seu membro viril no vaso traseiro inferior do dito mulato e dentro nele cumpriu e teve polução e fez como se fizera em vaso natural de mulher...". Livre e escravo, branco e mulato mantêm uma relação sexual cuja iniciativa partiu do cativo, sem dominação nem violência. Tanto que o carreiro de bois quis repetir a sensação: "passadas uma ou duas noites, foi ele confessante outra noite agasalhar-se à pousada do dito mulato com ele na sua cama. E estando ambos nela, sendo provocado pelo mulato, tornaram outra vez a fazer e consumar o dito pecado nefando na própria forma e maneira sobredita e depois passados alguns poucos dias, tornou ele a juntar-se outra noite com o dito mulato na casa do mesmo mulato..."[47]

Concluo com outra citação de Kátia Mattoso, também esta parecendo ter sido escrita exatamente para descrever tal situação: "Parece difícil que se estabeleçam solidariedades sinceras entre dois grupos sociais aparentemente relacionados apenas pelos ditames da necessidade. Parece difícil que se estabeleçam solidariedades sinceras entre o grupo dos senhores e o dos escravos; contudo, é verdade que algumas solidariedades se firmaram e com mais freqüência do que se admite entre um senhor e um escravo. Elas surgem também e facilmente entre um forro e um escravo ou entre escravos. São solidariedades individuais, de eleição, de homem a homem, fruto da vontade individual..."[48]

[47] Mello, J. A. G. *Op. cit.*, pp. 46-47.
[48] Mattoso, K. *Op. cit.*, p. 131.

A teia da intriga

Delação e moralidade na sociedade colonial*

RONALDO VAINFAS

> *"A cada canto um grande conselheiro*
> *Que nos quer governar cabana, e vinha;*
> *Não sabem governar sua cozinha.*
> *E podem governar o mundo inteiro.*
>
> *Em cada porta um freqüentado olheiro,*
> *Que a vida do vizinho, e da vizinha*
> *Pesquisa, escuta, espreita e esquadrinha*
> *Para levar à Praça, e ao Terreiro."*
>
> Gregório de Matos

I. Inquisição e Moral Católica

SUPORTE DA autoridade monárquica e instrumento de reação católica à crise da Igreja no século XVI, a Inquisição ibérica lançou-se contra os cristãos-novos, sempre suspeitos de judaísmo. Mas o Santo Ofício não cuidou apenas dos desviantes da fé; preconizada no Concílio de Trento (1545-1563), a estratégia da Contra-Reforma incluía a defesa do catolicismo também no plano da moral familiar e sexual.

* Este artigo integra a pesquisa que venho desenvolvendo no Doutorado da USP sobre moral e sexualidade no Brasil Colônia. Sou grato à CAPES, pelo auxílio financeiro, ao Prof. Eduardo D'Oliveira França, meu orientador, e à Prof.ª Anita Novinsky, pelo estímulo que me tem dado.

Zelar pela indissolubilidade do casamento monogâmico, pela primazia de valores como a castidade, sobretudo do clero, pela limitação do sexo à cópula procriativa dos esposos, tudo isso passou a ser, embora não exclusivamente, tarefa do Inquisidor.

Nas últimas décadas do século XVI, os desvios da moral católica passaram cada vez mais a ocupar a atenção da Inquisição ibérica, chegando mesmo a rivalizar com a perseguição dos transgressores da fé. Estudos recentes sobre a Inquisição Espanhola revelaram o aumento das perseguições morais, em várias regiões, após o meado do século XVI. Em Toledo, mas também em Cuenca e Logroño, os processos contra bígamos e defensores da fornicação simples cresceram muito após 1560,[1] dando-se o mesmo com os processos do Santo Ofício Aragonês contra os culpados de sodomia e bestialidade, sobretudo no período 1560-1580.[2] E, ainda em Toledo, os processos contra os solicitantes[3] não pararam de aumentar após o século XVI.[4] Na América Espanhola, onde foram criados três Tribunais — Peru (1570), México (1571) e Cartagena (1610) —, os "crimes de costumes" também foram objeto dos inquisidores. No Tribunal do México, pelo menos 20% dos processos do século XVI se referiam a desvios da moral,[5] e no Peru, no mesmo século, o índice atingiu 28,4%.[6]

Ao contrário da América Hispânica, o Brasil não possuiu Tribunais do Santo Ofício. Mas, certamente, conheceu a Inquisição durante todo o período colonial. Ordinariamente, desde 1580, era o Bispo da Bahia, por delegação do Santo Ofício de Lisboa, quem deveria

[1] Cf. Didieu, J.-P. "Le modèle sexuel: la défense du mariage chrétien" in Bennassar, B. (org.). *L'Inquisition Espagnole* (XV.e-XIX.e Siècle). Paris, Marabout, 1983, p. 335.
[2] Cf. Bennassar, B. "La répression des pechés abominables" in ——— (org.). *Op. cit.*, pp. 337 e segs.
[3] Relação sexual entre um padre e sua filha espiritual (em confissão) ou simplesmente a proposta daquela relação. Cf. o artigo de Lana L. da G. Lima, nessa coletânea, "Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade."
[4] Cf. Sanches Ortega, M. H. "Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales" in Villanueva, J. P. (org.). *La Inquisición Española*. Madrid, Siglo XXI. 1980, p. 927.
[5] Cf. Ibáñez, Y. M. de. El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI). México, UNAM, 1979, apéndice. O índice deve superar os 20%, pois entre os 7,32% processados por "palabras contra la fe, escandalosas o malsonantes" havia, sem dúvida, indivíduos que falaram contra a moral.
[6] Cf. Bonet, B. E. "Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI" in Villanueva, J. P. (org.). *Op. cit.*, p. 451.

preencher a função inquisitorial na colônia e, com efeito, os bispos coloniais desempenharam esse papel em diversos momentos do período.[7] Além disso, o aparato burocrático do Santo Ofício foi plenamente instaurado no Brasil, desde o século XVI: comissários, notários, escrivães e familiares.[8] A Inquisição era, pois, ainda que sem Tribunais, parte integrante da sociedade colonial, sempre à busca de judaizantes, feiticeiros, blasfemos e demais transgressores do catolicismo. Enfim, houve momentos em que o Tribunal de Lisboa enviava Visitadores com a expressa missão de apurar se e como o catolicismo era seguido na colônia. Ao que sabemos, isto se deu por duas vezes na Bahia (1591-93 e 1618), uma em Pernambuco (1594-95) e uma no Pará (1763).

Nossa atenção voltar-se-á para tais momentos e, precisamente, para as duas Visitações da Bahia em fins do século XVI e inícios do XVII. Não conhecemos exatamente as razões pelas quais Lisboa enviou Visitadores para o Nordeste neste período, época em que Portugal e Espanha estavam unidos sob a Coroa dos Habsburgos, mas tudo indica que o fez por saber da forte presença de cristãos-novos no Brasil. Cristãos-novos fugidos da Península, judaizantes em potencial que "ameaçavam a unidade da fé" no ultramar e, possivelmente ricos, para bem do erário régio e dos cofres inquisitoriais.

Contudo, sabendo-se que a intolerância desta época era não só religiosa como moral, poderíamos nos indagar sobre a importância dos "crimes de costumes", apurados nas Visitas dos séculos XVI e XVII. Costumes morais, convém esclarecer: atitudes e idéias acerca do sexo, do casamento e da castidade. Sônia Siqueira fez um balanço geral das confissões e denúncias feitas naquelas Visitações, e dele podemos extrair resultados interessantes: na Bahia e em Pernambuco, 26,83% das culpas confessadas e 18,24% das denúncias foram relativas a desvios morais de vários tipos.[9] Sem dúvida, são números expressivos, que estão a indicar a relevância da questão moral na ação do Inquisidor.

[7] Cf. Novinsky, A. *Cristãos-novos na Bahia*. SP, Perspectiva, 1972, pp. 103-141, sobretudo a análise da "Grande Inquirição" de 1646.
[8] Cf. Novinsky, A. "A Igreja no Brasil Colonial: Agentes da Inquisição" in *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXIII, 1984.
[9] Cf. Siqueira, S. A. *Inquisição Portuguesa e Sociedade Colonial*. SP, Ática, 1978, pp. 227 e 255.

*A denúncia

É sobre ela que vamos refletir neste artigo, restringindo-nos à Bahia e apenas às denúncias. A limitação é artificial, em parte, pois inúmeras confissões, talvez a maioria, implicavam denúncias. Diversas testemunhas, convocadas nominalmente pelo Visitador, também faziam delações. Mas a denúncia, em si mesmo, possuía um significado particular que a distinguia das demais atitudes. Ao contrário da testemunha, citada em pessoa para depor, o denunciante atendia a uma convocação geral do Visitador através do Edito da Fé. Este último determinava que todos os moradores do lugar deveriam, sob uma vaga ameaça de excomunhão, delatar os que atentavam contra a fé e a moral católica. E para instruir os delatores, o Santo Ofício publicava o chamado Monitório Geral, rol de indícios que poderiam caracterizar hereges, apóstatas ou pecadores comuns. Cientes das infrações, possíveis ou imaginárias, os delatores atendiam ao apelo do Inquisidor. Faziam-no "sem serem chamados", segundo a fórmula consagrada nos autos. E, ao contrário da maioria das confissões, também voluntárias porque feitas no "tempo da graça",[10] as denúncias quase nunca implicavam auto-acusações. A denúncia expressava, assim, uma espécie de transferência da mentalidade acusatória e difamante da Inquisição para o interior do corpo social.

Estimulando a denúncia dos "maus costumes", o Santo Ofício criava guardiães da moral. Seria por zelo moralista que muitos delatavam a conduta alheia junto ao Visitador? O que os levava a isto e que "imoralidades" delatavam? Quem denunciava? A quem se acusava? Como se fazia a delação e de que maneira o Inquisidor agira face à denúncia? Tais questões nos conduzem ao que M. Foucault chamou de "história das moralidades" e "história dos códigos". A primeira, preocupada com a medida em que as ações de indivíduos ou grupos estão de acordo com as regras e valores vigentes ou impostos a uma dada sociedade, e a segunda, voltada para as próprias regras e valores, bem como para os aparelhos de coerção que lhes dão vigência.[11]

Será este o encaminhamento teórico que presidirá nosso exame das denúncias morais. História das moralidades, história dos códigos,

[10] Segundo o Regimento do Santo Ofício de 1613, os que confessassem neste tempo — de 15 a 30 dias após a convocação geral do Inquisidor — ficariam livres de penas corporais e do confisco de bens.

[11] Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade:* O uso dos prazeres. RJ, Graal, 1984, Vol. II, p. 29.

mas sem perder de vista a dimensão inclusiva, histórica e social, de nosso objeto: o Brasil dos séculos XVI e XVII, a situação colonial.

II. Apartar-se dos Costumes Cristãos

No Monitório Geral de 1591 o Visitador ordenava a todos, sem exceção, que denunciassem qualquer pessoa, de qualquer estado, grau, preeminência, presente ou ausente, suspeito ou difamado de heresia ou apostasia. E, ainda, "os que se apartaram ou apartam da vida e costumes de fiéis cristãos".[12] Pecadores de ontem e de hoje estavam, assim, sujeitos a possíveis denúncias. Os indícios da transgressão moral não apareciam detalhados no texto, tal como no caso das práticas judaizantes, salvo na alusão à bigamia. O Monitório se referia, também, aos que "não crêem nos Artigos da Santa Fé Católica e que negaram ou negam alguns ou algum deles", o que, decerto, incluía os "maus pensamentos".[13] No mais, era genérico, de maneira que o denunciante possuía um campo de observação o mais amplo possível, bastando-lhe confrontar o que pregavam os padres nos sermões com a conduta ou idéias dos que viviam no lugar.

O volume de denúncias morais feitas nas duas Visitações da Bahia foi de 82 entre 433, o que perfaz 18,93% do conjunto.[14] Índice significativo, se considerarmos que o judaísmo, crime mais denunciado nas Visitas do período, incluindo Pernambuco, atingiu 21,78% do total.[15] Os delatores apresentaram razoável eficiência na vigilância dos que "se apartavam dos costumes cristãos". Vejamos o que denunciavam:

[12] Cf. Abreu, C. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.* Confissões da Bahia (1591-1592). RJ, F. Briguiet, 1935, p. XXXI.

[13] Id., ibid., p. XXXIII.

[14] O balanço das denúncias levou em conta que: 1. alguns denunciantes acusaram várias pessoas de uma só vez; 2. alguns indivíduos foram denunciados diversas vezes por pessoas diferentes.

[15] Cf. Siqueira, S. *Op. cit.*, p. 255.

QUADRO I

Desvios morais denunciados	N.º	%
Sodomia	35	42,70
Bigamia	21	25,60
Defesa da fornicação	12	14,60
Sacrilégios ligados a relações sexuais	6	7,30
Adultério e concubinato	4	4,90
Solicitação	2	2,45
Negação da castidade como estado ideal	2	2,45
Total das denúncias morais	82	100

A sodomia predominava largamente entre os pecados denunciados. A interpretação que lhe dava o Direito Canônico era ampla, definindo-a como todas as relações sexuais que não a cópula genital, ou seja, o pecado *contra naturam* por excelência. A ênfase da definição recaía, porém, nas relações entre pessoas do mesmo sexo e, particularmente, no coito anal.[16] O Código Filipino limitava-se a definir a sodomia nos termos das relações consumadas, isto é, com polução, entre homens ou entre mulheres adultos, remetendo os demais "tocamentos desonestos e torpes" ao campo da molície. A lei régia era rigorosa com os sodomitas e dispunha que os culpados fossem "queimados e feitos por fogo em pó", seus bens confiscados e seus filhos inabiles e infames, tal como os culpados de Lesa-Majestade.[17]

Às vezes cientes, às vezes ignorantes do que era entendido por sodomia e do castigo que se lhe poderia infligir, muitos denunciavam tais atos ao Visitador. A quase totalidade das denúncias se dirigia a relações variadas entre homens, desde simples tentativas a atos

[16] Cf. Boswell, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago and London, The Univ. Chicago Press, 1981, pp. 269 e segs.

[17] Cf. Almeida, C. M. de. *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. RJ, 14.ª ed., 1870; Liv. V, tít. II.

consumados com freqüência. Duarte, negro da Guiné, escravo da Companhia de Jesus, denunciou Joane, também escravo africano que "por muitas vezes o perseguiu e cometeu com dádivas que fizesse com ele o pecado nefando, cometendo-lhe que no dito pecado com ele fosse ele Duarte o macho no qual ele Duarte nunca consentiu, mas o repreendeu e lhe disse que era caso de os queimarem".[18] Paulo Afonso, senhor de engenho, denunciou Pero Garcia, senhor de quatro engenhos no Recôncavo, por cometer o "pecado nefando" com um mulato forro José, seu criado, conforme lhe haviam dito duas escravas do denunciado. E acrescentou que as ditas cativas teriam visto Pero Garcia "em cima do seu cúmplice e tinha a janela da câmara cerrada uma sobre a outra".[19]

As denúncias não se limitavam a tentativas ou atos eventuais. Bartolomeu de Vasconcelos, cônego de Salvador, denunciando o advogado Felipe Tomás de Miranda, contou que o mulato Francisco, escravo do denunciado, "se lhe queixara que" Felipe Tomás "o mandava estar em camisa e sem calças quando lhe escrevia de noite",[20] e Diogo Monteiro, lavrador, denunciou o senhor de engenho Gaspar Pacheco porque soube que ele preferia ser chamado de "cabrão cornudo" do que de "somitigo", dando a entender "(...) que o era".[21] Alguns viam ou ouviam falar de tentativas ou atos sodomíticos. Outros, simplesmente, imaginavam ou supunham, mas delatavam suas conjeturas ao Inquisidor.

E havia, ainda, os homens publicamente tidos por sodomitas, contra os quais não faltavam denúncias. Matias Moreira, morador no Colégio dos Jesuítas, denunciou Francisco Manicongo, escravo de um sapateiro, de ser "paciente" no ato de sodomia. E acrescentou, com a experiência de quem esteve na África, que "é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhes fica fazendo uma aberta diante, os negros somitigos que no

[18] Cf. Mendonça, H. F. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Denunciações da Bahia (1591-1593). SP, Ed. Eduardo Prado, 1925, p. 408.

[19] Cf. Teixeira, M. "Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Livro das Denunciações da Bahia (1618)" in *Anais da Biblioteca Nacional*. RJ, 1927, vol. 49, pp. 37-39.

[20] Id., ibid., pp. 32-34.

[21] Cf. Mendonça, H. F. de. *Op. cit.*, p. 238.

pecado nefando servem de mulheres pacientes" — o que ele, denunciante, havia notado no escravo.[22] E Luísa Fernandes, esposa de um carpinteiro, denunciou Joane e Constantino, dois índios escravos, porque, além de Joane "fazer o dito pecado com outros muitos como ela já tem denunciado usando de fêmea, ora particularmente está o dito Constantino amancebado como se fossem homem com mulher, servindo o dito Joane de mulher e o dito Constantino de homem".[23]

Sodomia tentada ou consumada, imaginada, suposta ou de fama pública, todas eram observadas e delatadas ao Visitador, sobretudo as que envolviam homens. Nenhuma denúncia se fez contra atos de sodomia praticado só por mulheres, e apenas uma contra um homem e uma mulher: Catarina Vasquez, castelhana, vendeira, acusando um certo João da Lagoa de ter cópula carnal com Inês Pousadas, moça solteira, e que "estando no próprio ato se tirara e lhe metera na boca dela sua natura e a sujara".[24]

As denúncias contra os bígamos vinham em segundo lugar. E também aqui, o Código Filipino era rigoroso, fixando a pena de morte para todo homem ou mulher que tornasse a casar estando vivo o primeiro cônjuge.[25] Alguns denunciavam homens que se casaram no Brasil, deixando esposa e filhos em Portugal. Outros acusavam mulheres de terem se casado pela segunda vez durante longa ausência do marido. As denúncias eram variadíssimas e indicam, para além do espírito "murmurador" dos delatores, um fenômeno social concreto: o impacto da situação colonial na estabilidade do matrimônio, sobretudo entre a gente simples que vinha para o Brasil. Aventureiros que abandonavam a família na metrópole e acabavam se fixando na colônia; mulheres cansadas de esperar os maridos, que adentravam nas matas e lá ficavam por anos a fio sem dar notícia. O casamento era frágil na colônia, e o era em pelo menos dois sentidos: poucos se casavam nos moldes da Igreja, preferindo viver no concubinato, e muitos dos que se casavam faziam-no ilegalmente, questionando, no entender do Inquisidor, a indissolubilidade do matrimônio. Mas convém esclarecer um ponto: ao Santo Ofício, somente

[22] Id., ibid., p. 407.
[23] Id., ibid., p. 569.
[24] Id., ibid., p. 528.
[25] Cf. Almeida, C. M. de. *Op. cit.*, Liv. V, tít. XIX.

interessavam os que se casavam mais de uma vez na Igreja, e dentre esses, os que o faziam com desprezo pelo Sacramento. Era o erro de doutrina, mais do que o de atitude, o que caracterizava a bigamia como crime de competência inquisitorial.

Em terceiro lugar vinham as denúncias contra a fornicação, ou melhor, contra aqueles que não a viam como pecado mortal. O Santo Ofício não visava tanto a atitude, senão a idéia, a proposição contrária à doutrina. E, no terreno dos preceitos morais, a Igreja distinguia duas classes de fornicação: a *simples*, relação sexual entre pessoas solteiras, e a *qualificada*, ou seja, o adultério, o estupro, a violação, o rapto, a fornicação sacrílega, a sodomia. As denúncias da Bahia apontavam defesas de ambos os tipos mencionados.

A "defesa da fornicação simples", feita somente por homens, longe de ser uma convicção doutrinária dos denunciados, era uma opinião corriqueira, juízo comum sobre a vida amorosa e costumes sexuais da colônia. Uns diziam que não era pecado "dormir com negras solteiras", pagando-as por isso. Outros afirmavam serem lícitos os "ajuntamentos carnais" com mulheres solteiras ou negras, ainda que casadas. E havia os que defendiam não existir pecado em "negociar e ajuntar-se carnalmente" com mulheres públicas. Opiniões simples, mas reveladoras da moralidade masculina na colônia: ter relações com mulheres solteiras, prostitutas ou negras era um fato comum. E convém notar a figura da mulher negra, tão recorrente nessas falas, como objeto sexual do imaginário masculino.

Quase todos os que "defenderam a fornicação qualificada", fizeram-no em atos. Foi o caso de Fernão Cabral de Ataíde, que dentre as várias denúncias que recebeu, algumas indicavam a sua tentativa de ter "ajuntamento carnal" com sua comadre na capela de seu engenho, em Jaguaribe. Nenhuma das denúncias, inclusive a de Luísa d'Almeida, comadre do denunciado, destacava a tentativa de adultério, já que ambos eram casados, nem o fato de Fernão pretender ter relações na igreja, mas o vínculo de parentesco que unia as duas pessoas, pois foi contra ele que investira o denunciado ao dizer que "tanto monta dormir carnalmente com comadre como com quem não é comadre, e que tudo o mais eram carantonhas".[26] Ao Santo Ofício

[26] Cf. Mendonça, H. F. de. *Op. cit.*, p. 355.

interessavam não os atos, já o dissemos, mas as idéias, os desvios de consciência que as falas ou atitudes pudessem indicar.

É neste sentido que enquadramos os sacrilégios ligados a "conversações desonestas". A maioria das denúncias desse tipo foi lançada contra Salvador da Maia, cristão-novo, que foi preso e enviado a Lisboa não por sacrilégio, mas por judaizar. Viúvo, pois havia assassinado a mulher ao flagrá-la em adultério, Salvador da Maia foi denunciado pelo costume que tinha, quando casado, de pôr um crucifixo debaixo de sua mulher (ou embaixo da cama) "ao ter com ela cópula carnal".[27] E houve um certo Bernardo Pimentel, 40 anos, casado, senhor de engenho em Matoim, que dentre inúmeras denúncias que fez ao Visitador, lembrou-se de um episódio do tempo de solteiro. Denunciou que, quinze anos antes, Violante Carneira, tendo com ele conversação desonesta, lhe havia dito as palavras de consagração *hoc est unim corpus meum*, "mostrando que já o tinha preso para lhe querer bem".[28] Cioso da doutrina, Pimentel denunciou não a "fornicação simples" do passado, mas o desrespeito às palavras litúrgicas que demonstrara a sua companheira na juventude.

Os outros delitos foram pouco denunciados. Quase todas as acusações de adultério e concubinato foram dirigidas contra João Nunes, mercador, "que se amancebou com uma mulher casada, e vindo seu marido de Angola, forjou provas de que o tal casamento nunca ocorrera".[29] O Santo Ofício só acolheu a denúncia por ela ter sido incluída entre outras acusações contra o mesmo João Nunes, pois, a rigor, o adultério e o concubinato não eram crimes de competência inquisitorial.

A solicitação — costume dos padres tentarem ou consumarem relações sexuais com as (os) confitentes no ato da confissão — era por sua vez matéria importante da Inquisição. O Concílio de Trento dispensara grande atenção a esta prática e o Regimento do Santo Ofício de 1613 autorizou os Inquisidores a condenar os solicitantes "nas penas que lhes parecer, conforme a qualidade das culpas... e da pessoa do delinqüente, e mais circunstâncias que no caso houver".[30] Porém, somente duas denúncias contra solicitantes foram feitas nas Visitas da Bahia, sendo que a mais detalhada atingiu o Padre Baltazar Marinho, vigário em Itapuã, acusado por Madalena de Góis de tê-la solicitado "no ato da confissão para dormir com ele carnalmente" e, ainda, a seus dois filhos "para o pecado nefando da sodomia".[31] O que importava nesses casos não era a quebra da castidade pelos sacerdotes, mas o desrespeito ao sacramento da confissão.

27 Id., ibid., pp. 469 e 542.
28 Id., ibid., p. 488.
29 Id., ibid., p. 449.

Por fim, houve denúncias contra os que afirmavam ser o estado dos casados superior ao dos religiosos. Afirmação comprometedora, que punha em questão a primazia da castidade, reiterada pela Contra-Reforma. Nas Visitas da Bahia as duas denúncias desse tipo partiram do mesmo Diogo Cardoso de Avelar, jovem de 22 anos, que denunciou sabendo ser aquela proposição "contra o sagrado conato tridentino".[32]

E assim chegamos ao final deste inventário dos pecados denunciados. Nele podemos observar, nem tanto a freqüência dos "desvios morais" na sociedade colonial, mas sim o que mais despertava a atenção e curiosidade dos que atendiam à chamada do Inquisidor. Observamos, também, alguns exemplos de como se fazia a denúncia e quem se envolvia com o Santo Ofício. Mas o complexo jogo da denúncia parecia ter, no plano moral, regras sociais mais definidas.

III. Sociologia da Denúncia

A documentação nos fornece dados sobre as ocupações, a origem, sexo, estado civil, situação religiosa e tipo étnico dos denunciantes e, embora em menor grau, dos denunciados. Dados suficientes para esboçarmos, com efeito, uma sociologia da denúncia.

30 Cf. Regimento do Santo Ofício de Portugal, 1613, Título V.
31 Cf. Teixeira, M. *Op. cit.*, p. 106.
32 Cf. Mendonça, H. F. de. *Op. cit.*, p. 503.

A ocupação dos homens, considerados também como chefes de família, nos permite classificar os indivíduos participantes da denúncia em função de sua posição social.

QUADRO II

Posição Social (ocupação)	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Senhores de engenho	4	8	3	4,84
Lavradores	8	16	2	3,23
Mercadores	8	16	5	8,06
Juízes	—	—	1	1,62
Militares	2	4	—	—
Clérigos	3	6	2	3,23
Funcionários, escrivães, advogados	5	10	3	4,84
Pequenos negociantes	4	8	2	3,23
Trabalhadores livres, artesãos	10	20	9	14,51
Soldados, marinheiros	1	2	5	8,06
Criados, forros, vadios	3	6	11	17,74
Escravos	1	2	9	14,51
Sem informações	1	2	10	16,13
TOTAL	50	100	62	100

A maioria dos denunciantes pertencia aos setores dominantes da sociedade colonial, ou seja, os ligados à propriedade, aos grandes negócios, ao poder civil, militar e eclesiástico (60%). Inversamente, a presença desses mesmos setores diminuía muito entre os denunciados (25,82%). Os homens livres com alguns recursos ou ofícios manuais remunerados eram freqüentes como denunciantes (28%) e caíam um pouco entre os delatados (17,74%). E quanto aos despossuídos e escravos, chegavam a 10% entre os denunciantes contra 40,31% entre os denunciados.

Frisemos os grandes contrastes: os tipos sociais mais oprimidos pouco denunciavam, mas eram consideravelmente delatados, ao passo que senhores de engenho, lavradores e mercadores denunciavam muito, mas eram, comparativamente, pouco citados como transgressores da moral. A configuração dos dados poderia sugerir, de um lado, uma maior aceitação dos padrões morais do catolicismo entre os "homens bons" da colônia e, inversamente, o predomínio de atitudes "desviantes" entre pobres e escravos. Poderia indicar, por outro lado, uma certa "solidariedade de classe" no jogo da denúncia, ou seja, a utilização do Santo Ofício por parte das camadas privilegiadas como um instrumento a mais de coerção social.

Admitamos, seguindo o ensaio clássico de A. Cândido, que a maioria da população colonial vivia à margem dos padrões éticos oficiais, tal como uma "porção não-familiar": "(...) massa anônima de degradados socialmente, rejeitados pelos grupos familiares e criados fora deles".[33] Mas a transgressão moral estava longe de ser um atributo exclusivo dos deserdados da colônia; a adoção rigorosa dos preceitos morais da Igreja era frágil na sociedade colonial — afirmação quase consensual na historiografia brasileira. Assim, não foi a "falta de pecados" o motivo das poucas denúncias morais lançadas contra senhores ou lavradores.

É também improvável que o Santo Ofício tenha sido utilizado pelos "homens bons" da colônia como um instrumento de coerção social. Donos de terra ou mercadores não precisavam de instrumentos "públicos" para reprimirem as faltas individuais de seus subordinados no que lhes conviesse, sendo difícil supor que abririam exceção em questões de ordem moral. Ao contrário, pouco ligavam para os "desvios" de seus criados ou escravos, quando não os incenti-

[33] Cf. Souza, A. C. de M. "The Brazilian Family" in T. L. Smith (ed.). *Brazil, Portrait of a Half a Continent*. N. York, Marchand General, 1951, pp. 291-311.

vavam ou deles participavam.[34] Além disso, a impressão de conjunto que nos passam as denúncias não é a de uma "solidariedade de classe", embora algumas acusações opusessem senhores e escravos, por exemplo. E isto porque era comum que homens de um mesmo segmento social se denunciassem mutuamente por sodomia, bigamia ou fornicação. Não deixa de ser notável, a propósito, que o único escravo a denunciar nessas Visitações tenha acusado um outro escravo. Em resumo, as solidariedades e oposições sociais que porventura subjaziam às denúncias morais não eram marcadas, ao nosso ver, pela "determinação de classe".

Sendo assim, como entender o contraste social entre denunciantes e denunciados? A título de hipótese provisória, sugerimos que o jogo da denúncia, embora não fosse um instrumento de coerção nas mãos dos "homens bons" da colônia, era capaz de espelhar, no seu funcionamento, a hierarquia, os privilégios e as restrições vigentes no corpo social. O Santo Ofício, ao ativar o processo de delação, estimulava, ao mesmo tempo, a rede de privilégios e opressões que permeavam o tecido social. Indivíduos de posses, ainda que um pequeno cargo na governança, uma simples venda de quitutes ou uma oficina de artefatos, sentiam-se no direito e no dever de atender ao apelo do Inquisidor. Talvez julgassem que a eles se dirigia o Monitório quando convocava a população para denunciar os pecadores. No pólo oposto, entre os vadios, agregados e escravos, talvez imperasse a indiferença ou mesmo a ignorância do que representava uma Visita do Santo Ofício. E por que não a desconfiança, o medo? Medo do Inquisidor, sobretudo entre aqueles que viviam à margem da sociedade e tinham a transgressão por ofício. Medo, ainda, dos potentados coloniais, aos quais escravos e agregados estavam sujeitos no dia-a-dia da exploração colonial. Quantos ousariam delatar ao Santo Ofício os "desvios morais" ou mesmo a violência sexual de seus senhores?

Os dados relativos à cor/etnia e à procedência dos envolvidos na denúncia em parte confirmam, em parte acrescentam o que vimos anteriormente:

[34] Cf. a obra clássica de Freyre, G. *Casa-Grande & Senzala*. 16ª ed., RJ, José Olympio, 1973. Discutimos a referida questão num outro trabalho, "Idéias Escravistas no Brasil Colonial". Petrópolis, Vozes (no prelo). Cf., ainda, o artigo de L. Mott nesta coletânea, "Escravidão e Homossexualidade."

QUADRO III

Cor/Etnia	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Brancos	36	72	27	43,55
Mestiços	—	—	2	3,23
Mulatos	2	4	4	6,45
Mouriscos	—	—	1	1,62
Ciganos	—	—	1	1,62
Negros	1	2	5	8,06
Índios	—	—	6	9,67
Sem informações	11	22	16	25,80
TOTAL	50	100	62	100

QUADRO IV

Lugar de Nascimento	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Portugal	31	62	26	41,93
Brasil	11	22	6	9,67
Outras colônias portuguesas	6	12	6	9,67
Outros países	1	2	2	3,23
Sem informações	1	2	22	35,5
TOTAL	50	100	62	100

Já aludimos aos fatores sociais que inibiam os segmentos subalternos de delatar, o que é igualmente válido para a leitura dos dados étnicos. Entre os denunciados, o índice de negros e índios cresce, mas sem abalar o predomínio dos brancos, e essa maioria se torna mais notável se considerarmos que os primeiros constituíam a maior parte da população colonial. Os números não surpreendem: os escra-

vos africanos estavam, na prática, submetidos à autoridade senhorial, e a maioria dos índios encontrava-se sob a guarda dos missionários — sobretudo jesuítas —, sujeita, portanto, à justiça dos aldeamentos.[35] Em relação à análise social feita no Quadro II, a principal novidade das informações sobre etnia e origem reside não no predomínio dos brancos entre os delatores, pois vimos que a delação partia sobretudo dos "homens bons" da colônia, mas sim no seu predomínio entre os denunciados. E, ainda, no fato de serem ambos, acusadores e delatados, na sua grande maioria portugueses. A ação moralizante do Santo Ofício — e, talvez, o conjunto da atuação inquisitorial na colônia — tendia a se concentrar no reduzido círculo de colonos portugueses, fossem homens de fortuna e prestígio, fossem simples artesãos, assalariados ou vadios.[36]

Vejamos de que maneira o estado civil dos indivíduos influía no jogo da denúncia moral:

QUADRO V

Estado Civil	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Casados	30	60	31	50,00
Solteiros	13	26	15	24,20
Viúvos	4	8	2	3,23
Sem informações	3	6	14	22,58
TOTAL	50	100	62	100

A grande maioria dos denunciantes se compunha de pessoas casadas, mas o mesmo não ocorria entre os denunciados, se considerar-

[35] Cf. Neves, L. F. B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. RJ, Forense, 1978, pp. 119-124.

[36] B. E. Bonet chegou a resultados análogos, examinando os processos peruanos do século XVI: 46,23% dos acusados eram espanhóis ou *criollos*. Cf. ———, *op. cit.*, p. 452.

mos que dentre os 31 casados que sofreram denúncias, 16 (51,6%) eram bígamos, ou seja, foram acusados por transgredirem o sacramento matrimonial. Seriam os legitimamente casados mais apegados aos valores católicos e, portanto, acusadores em potencial dos "desvios morais"? A hipótese é tentadora, pois tantos eram os obstáculos e gastos impostos pela Igreja aos nubentes que seria lícito supor que só os realmente convictos do valor do sacramento estariam dispostos a contraí-lo.[37] Mas essa interpretação só em parte nos parece correta. É preciso considerar, ainda, que o casamento era, em boa medida, um fenômeno de elite, freqüentemente ligado a alianças entre famílias poderosas, a interesses patrimoniais, à busca de *status* e de poder. Os denunciantes casados eram, não raro, homens e mulheres de famílias abastadas que vimos predominar na análise social dos delatores. Havia, decerto, pessoas humildes, de poucos recursos e nenhuma ambição, que também se casavam e denunciavam os transgressores por convicção moral. No conjunto, porém, a maioria dos casados entre os denunciados só faz confirmar o predomínio dos "homens bons" entre os delatores do Santo Ofício.

A expressão "homens bons" é, sem dúvida, uma boa imagem para aludirmos ao segmento social que predominava entre os delatores. No entanto, seria oportuno indagarmos acerca do papel exercido pela mulher na trama da delação moral:

QUADRO VI

Sexo	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Homens	34	68	53	85,48
Mulheres	16	32	9	14,62
TOTAL	50	100	62	100

[37] Cf. Silva, M. B. N. da. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. SP, Edusp, 1984, pp. 29-139.

A expressiva maioria dos homens entre os denunciantes é relativa, se lembrarmos que, entre esses, predominavam os brancos de origem portuguesa, segmento da população colonial onde havia poucas mulheres. Nesse sentido, é inegável que as mulheres delatavam muito ao Santo Ofício e faziam-no, às vezes, como instrumento de defesa contra a opressão masculina daquele tempo.[38] Já vimos o caso exemplar de Luísa d'Almeida, que denunciou Fernão Cabral, seu compadre, de defender a fornicação incestuosa quando, na prática, acusava-o de tentar forçá-la a uma relação sexual não desejada. E poderíamos acrescentar outras denúncias de idêntica conotação, movidas contra padres "solicitantes", contra maridos "bígamos", etc. Enfim, contra homens, por alguma razão, indesejáveis. No conjunto, das 26 denúncias femininas nada menos que 22 (84,6%) comprometiam homens e apenas 4 (15,4%) acusavam mulheres.

As mulheres delatavam muito, mas eram pouco denunciadas. A que atribuir o desequilíbrio? Ao nosso ver, o baixo índice de mulheres denunciadas por crimes de costumes reafirma exatamente a sua condição subalterna na estrutura social da colônia, herança da tradição misógina ibérica.[39] Em termos de conduta moral, a mulher estava submetida a uma gama de mecanismos de controle masculinos que dispensava o recurso ao "corretivo inquisitorial". A violência masculina era, inclusive, amparada pela lei civil que, em situações como o flagrante adultério da esposa, chegava a autorizar o marido a puni-la com a morte.[40] Sujeita, via de regra, à autoridade e aos valores masculinos, a mulher era pouco delatada ao Inquisidor, exceto nos crimes de bigamia. Era essa, talvez, a principal transgressão moral de competência inquisitorial que escapava ao controle dos homens, sobretudo nos casos de mulheres que abandonavam os esposos em Portugal, tornando a se casar no Brasil, ou daquelas que se

[38] Para a condição da mulher branca na Colônia, cf. Russel-Wood, A. J. R. "Women and Society in Colonial Brazil" in *Journal of Latin American Studies*, 9. 1-34, 1977. Sobre a mulher diante do S. Ofício no Brasil, cf. Novinsky, I. "Heresia, mulher e sexualidade" in Bruschini, M. C. A. *et alii. Vivência*, SP, Brasiliense, 1980, pp. 228-255.

[39] Cf. Boxer, Ch. *A Mulher na Expansão Ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte, 1981.

[40] Cf. Almeida, C. M. de. *Op. cit.*, Liv. V, tít. XIX, § 966. Analisamos o assunto no artigo "O adultério no Brasil Colônia." Comunicação apresentada no XIII Simpósio da ANPUH, Curitiba, 1985.

casavam pela segunda vez após prolongada ausência do primeiro cônjuge nas empreitadas da colonização. Seja como for, 77,7% das mulheres denunciadas nas Visitas da Bahia por crimes morais o foram por bigamia, e na maioria dos casos o primeiro casamento havia sido celebrado no Reino.

Enfim, na condição religiosa de delatores e denunciados transparece o sentido básico do Santo Ofício ibérico:

QUADRO VII

Condição Religiosa	Denunciantes		Denunciados	
	N.º	%	N.º	%
Cristãos-velhos	47	94	15	24,2
Cristãos-novos	2	4	16	25,8
Neófitos	1	2	11	17,7
Sem informações	—	—	20	32,3
TOTAL	50	100	62	100

A ausência de dados, expressiva para o grupo de acusados, não nos impediu de constatar o notável contraste entre cristãos-novos denunciantes e denunciados. Ainda que no terreno da moral, e não no da fé, o Santo Ofício parecia confirmar a sua vocação originária de estigmatização e perseguição do cristão-novo. A "gente da nação", como se dizia à época, temia o Inquisidor, não se aventurando, salvo exceções, a comparecer perante o Santo Ofício para delatar transgressões da moral católica, mesmo que tivesse motivos para tanto. Em contrapartida, os cristãos-novos eram delatados com freqüência nos seus desvios de moral, além de o serem por questões de fé, e não poucas denúncias contra aqueles indivíduos misturavam transgressões religiosas e pecados carnais.

As variáveis examinadas nos permitem traçar o perfil social dos envolvidos na trama da denúncia moral. Portugueses, brancos, e geralmente bem situados na sociedade colonial, fosse no comando das atividades produtivas, no comércio ou no governo, assim eram os

denunciantes. Mas havia muitos entre os trabalhadores livres ou pequenos comerciantes que não se furtavam, por várias razões, à tarefa de delação exigida pelo Visitador. E também mulheres, que não raro utilizavam o mecanismo da denúncia para reagir a homens que as oprimiam. Homens ou mulheres, os denunciantes eram majoritariamente casados, e nem sempre por assumirem com vigor a moral católica, mas por ostentarem posições que faziam do casamento um símbolo de *status*, um instrumento de arranjos patrimoniais ou, no caso masculino, um requisito para o exercício do poder. Os delatores eram, ainda, cristãos-velhos, portadores da "pureza de sangue" que animava, desde a origem, os ideais e a atuação da Inquisição ibérica.

O universo dos denunciados nos é menos conhecido e, pelo que sabemos, era mais descontínuo. Em geral, os delatados eram homens solteiros, e muitos dos casados o eram irregularmente, razão pela qual recebiam denúncias. Tal como no rol dos denunciantes, a maioria dos acusados era composta de brancos, portugueses, ocupando posições que iam desde a propriedade de engenhos e terras até a marginalidade absoluta. Entre esses, e sobretudo entre os de maiores recursos, encontravam-se os cristãos-novos, alvo privilegiado do Santo Ofício ibérico por vocação histórica. Mas os portugueses não estavam sozinhos; degredados, aventureiros e soldados iam se somar, entre as vítimas da delação moral, aos demais deserdados da colônia, escravos, índios ou forros, que já sujeitos à opressão no dia-a-dia da vida colonial, às vezes caíam no juízo moralizante do Santo Ofício. A intrincada trama da denúncia ativada pelo Visitador não conhecia, em princípio, privilégios de qualquer espécie. Na prática, porém, estigmatizava os menos afortunados e os cristãos-novos, espelhando a hierarquia social da colônia e a discriminação religiosa concebida na metrópole.

IV. Moralidades Coloniais e Mentalidade Inquisitorial

A análise até aqui feita das denúncias morais da Bahia vem confirmar, a princípio, o que inúmeros historiadores afirmam há

décadas: a vida sexual e os costumes familiares eram, do ponto de vista do catolicismo, extremamente débeis no Brasil Colonial. No entanto, o empenho por muitos revelado na tarefa da delação, o zelo em atender ao Visitador, as variadas acusações contra a vida alheia, tudo isto nos leva a questionar até que ponto o ato da delação significava, ao menos em parte, uma adesão à moral católica por alguns indivíduos ou grupos da sociedade colonial. Noutros termos, para compreendermos o quanto de catolicismo havia no ato da delação, julgamos necessário atentar, de um lado, para o grau de aquiescência dos delatores às regras da denúncia, e de outro, para o leque de motivações específicas que incitava alguns indivíduos a denunciarem outros.

Admitamos que o cumprimento das normas da denúncia não expressava, em si mesmo, qualquer "consciência moral" mais sólida. A maioria dos delatores acusava por ter visto alguma transgressão ou simplesmente por ter ouvido dizer que alguém era "somitigo" ou "bígamo". A precisão da denúncia era muito variável mas seguia, de qualquer modo, os termos do Monitório Geral e, ainda, o inquérito do Visitador. Uma vez perguntados, os delatores falavam de detalhes, se os sabiam, indicavam testemunhas, se as houvesse, e até acusavam outras pessoas a quem não tencionavam delatar *a priori*. O Inquisidor parecia criterioso: indagava sobre as circunstâncias e a freqüência dos atos, em casos como a sodomia; perguntava sempre se o acusado parecia bêbado, quando a denúncia implicava proposições "imorais"; exigia testemunhas e onde podiam ser encontradas; inquiria, enfim, sobre o "costume", ou seja, o grau de afinidade ou desavença existente entre denunciante e acusado. Em suma, o *ritual da delação* era obra exclusivamente forjada pelo Santo Ofício.

Definido de antemão, o papel dos delatores não podia ser original, salvo no plano das motivações. E motivações individuais, convém esclarecer, pois seria um esforço vão tentarmos avaliar a moralidade dos delatores no conjunto, ou mesmo em grupos sociais específicos, com base na documentação examinada. Ao que parece, muitos delatavam por convicção moral. Ilana da Fonseca, mulher de um degredado, denunciou um homem de quem sequer sabia o nome, por ouvir dizer que o mesmo "metia um crucifixo debaixo da esposa" no

momento da cópula.[41] Catarina Vasquez, vendeira, denunciou, sem conhecê-lo, um certo João Ribeiro, homem do mar, por ter ouvido dizer que o mesmo fora visto "pecar no nefando" com um grumete.[42] E Guimanesa Tavares, vendedora de quitutes, denunciou inúmeras pessoas a quem não conhecia, inclusive "o marido da vizinha de sua vizinha", por ter ouvido que quando brigava com sua esposa, essa "lhe chamava de somitigo".[43] Poderíamos multiplicar os exemplos de tais denúncias, reveladoras de um zelo moral surpreendente ou, no mínimo, de uma indefectível vontade de "murmurar". Ao lado das denúncias genéricas e imprecisas, havia outras sistemáticas, plenas de informações contra diversas pessoas, e sem motivo aparente além de um efetivo senso moral. Bernardo Pimentel, senhor de engenho, acusou, de um lado, uma "negra brasila" (índia), escrava de um lavrador de suas terras, a quem vira casar com "outro negro também índio brasil", sabendo-a já casada, e de outro, Violante Carneira, por lhe ter dito anos atrás, num encontro amoroso, que as palavras sagradas da consagração possuíam o dom de prender um homem à mulher que as proferisse.[44] Moralismo exacerbado ou ciúmes das mulheres denunciadas? Talvez as duas coisas, ao mesmo tempo.

Mas se algumas denúncias faziam transparecer a convicção moral dos delatores, havia muitas que não passavam de retaliações pessoais. Já mencionamos o caso de Luísa d'Almeida, que acusou seu compadre de defender o incesto, vingando-se da proposta sexual que o mesmo lhe fizera. Também citamos a denúncia de Madalena de Góis contra o padre que lhe propusera uma cópula no ato da confissão. Mulheres que se viam agredidas por homens não hesitavam em denunciá-los ao Santo Ofício, mas também ocorria o inverso, como no caso de Heitor Afonso Mendes, tratante, que denunciou como bígama a sua esposa, por tê-la encontrado casada com um cristão-novo, após retornar de longa viagem a negócios.[45] E muitos acusavam devedores insolventes ou trapaceiros. Paulo Afonso, senhor de engenho, denunciou "atos nefandos" de Pero Garcia, também senhor de engenho, admitindo, no entanto, que o acusado não lhe pagava o que

[41] Cf. Mendonça, H. F. de. *Op. cit.*, p. 542.
[42] Id., ibid., p. 526.
[43] Id., ibid., p. 358.
[44] Id., ibid., p. 488.
[45] Id., ibid., p. 310.

devia.[46] E Francisco Fernandes, sapateiro, denunciou seu amigo Francisco Luís por defender a fornicação simples, em razão de ter apostado uma galinha, contra a opinião do acusado, que "negociar com uma mulher na rua para dormir com ela" era pecado mortal; o motivo da delação foi, nesse caso, o não ter recebido a galinha após dirimir a seu favor a "dúvida moral".[47]

Delatava-se por moralismo, por ciúme, por vingança e também por medo do Santo Ofício. Com efeito, muitos acusavam pessoas para se defenderem de possíveis delações ou, ainda, para livrar amigos ou parentes da Inquisição. Foi o que ocorreu com Méscia Barbosa, que denunciou por bigamia os ex-maridos de duas amigas, objetivando livrá-las de idêntica acusação, já que ambas estavam casadas pela segunda vez.[48] E foi, ainda, o caso de Duarte, único escravo a delatar, que acusou o negro Joane de propor-lhe, sem êxito, a "cópula nefanda"; a razão da denúncia foi, talvez, o medo de ser acusado de sodomia, o que, de fato, acabou ocorrendo.[49]

Movidos pelo medo, alguns denunciantes tratavam de se confessar no "período da graça" antes de fazerem acusações. O clérigo Bartolomeu de Vasconcelos, que denunciou Gaspar Roiz por sodomia, confessara ter cooperado na destruição dos autos da Justiça Eclesiástica que incriminavam o mesmo Gaspar Roiz, antes da Variação, numa operação que então lhe rendera dez cruzados.[50] E o único cristão-novo a denunciar na Visita de 1591 teve o cuidado de, antes, confessar "na graça", admitindo ter profanado, sem o querer, a imagem da Virgem Maria.[51] Confrontando os livros de denúncias com os das confissões, verificamos apenas esses dois casos de delatores que se confessaram na graça. Quanto aos denunciados, 16,6% confessaram por precaução, embora alguns o tenham feito com parcimônia, pelo que vimos nas denúncias. Outros, porém, trataram de confessar tudo ou, pelo menos, bem mais do que sabiam seus delatores. O melhor exemplo encontra-se no caso de Pero Garcia, rico senhor de engenho, cristão-novo, que recebeu várias acusações de atos sodo-

[46] Cf. Teixeira, M. *Op. cit.*, p. 39.
[47] Cf. Mendonça, H. F. de. *Op. cit.*, p. 498.
[48] Id., ibid., p. 455.
[49] Id., ibid., pp. 408 e 421.
[50] Cf. Abreu, C. de. *Op. cit.*, p. 54.
[51] Id., ibid., p. 45.

míticos com seu criado José. Precavido, Garcia se confessara antes, admitindo suas relações não só com José, mas também com seu escravo Bento, nos quais "mètera sua natura pela parte traseira, derramando lá a semente da geração". E confessara ter feito o mesmo com Maria Álvares, mulher casada, durante a ausência do marido. Não satisfeito, pois certamente temia por sua pessoa e bens, obrigou seus dois cúmplices homens a confessarem os mesmos pecados diante do Inquisidor.[52]

Homens e mulheres da colônia pareciam ligados, no seu cotidiano, aos princípios morais católicos. Mas diante do Visitador, mudavam de atitude; deixavam de lado a sua moralidade particular e aderiam aos preceitos do Monitório; viam no Inquisidor às vezes um juiz que podia desagravá-los de ofensas passadas, mas viam-no, principalmente, como um implacável algoz, pronto a puni-los com o seqüestro dos bens ou mesmo a morte. Se havia um traço comum aos delatores no conjunto, este era o medo, medo capaz de torná-los, subitamente, guardiães da moral cristã.

Os Visitadores da Bahia foram indulgentes com os pecadores denunciados. Heitor Furtado de Mendonça, Inquisidor de 1591, estava autorizado a julgar em última instância os casos de bigamia e culpas menores, e D. Marcos Teixeira, Visitador de 1618, recebeu orientação semelhante. Em geral, deveriam atuar como instrutores dos processos mais graves, a serem julgados em Lisboa. Mas tanto um como outro deram um tratamento muito pessoal às denúncias da Bahia, ora absolvendo sodomitas contumazes, ora processando meros defensores da fornicação simples. No conjunto, o número de denunciados que sofreram processo foi reduzidíssimo:[53] 1. João Nunes, mercador, cristão-novo, processado por desrespeito ao crucifixo — pois tinha-o dentro do "servidor onde fazia necessidades corporais" — e por viver amancebado com uma mulher casada, foi absolvido por falta de provas; 2. Fernão Cabral de Ataíde, fazendeiro, cristão-velho, delatado por defender a fornicação incestuosa com sua comadre e por acobertar "ritos gentílicos" em suas terras, só foi processado pelo delito de fé: recebeu pena de degredo por dois anos, com sentença

[52] Cf. França, E. D'Oliveira e Siqueira, S. "Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia" in *Anais do Museu Paulista*. SP, 1963, tomo XVII, pp. 444 e segs.
[53] Cf. Siqueira, S. *Op. cit.*, apêndice 6, pp. 376-397.

lida em público, e multa de 1.000 cruzados para as despesas do Santo Ofício; 3. Salvador da Maia, mercador, cristão-novo, delatado por fornicação sacrílega e por judaísmo, foi absolvido *in limine*, "por não serem as culpas bastantes"; 4. Francisco Luís, artesão, cristão-velho, delatado por defender a fornicação simples, foi sentenciado ao auto público, desbarretado, com uma vela acesa na mão, e ao pagamento de dez cruzados para o Santo Ofício; 5. Felipe Tomás de Miranda, advogado, cristão-novo, delatado por sodomia e judaísmo, só foi processado pelo crime de fé e sentenciado à abjuração de levi na sala do Santo Ofício e confisco de bens.

Em resumo, dentre os acusados da Bahia, apenas um homem foi processado e sentenciado em Lisboa por denúncia moral, ou seja, o modesto Francisco Luís, delatado, a rigor, por não ter pago a galinha que apostara com seu delator. Os demais, quando foram encontrados, sofreram meras advertências e penitências espirituais, inclusive o rico Pero Garcia, cristão-novo acusado por dezenas de "atos nefandos". Esta é, decerto, uma avaliação provisória da prática inquisitorial nos assuntos morais; seria necessário ampliar a pesquisa, analisando os resultados das confissões da Bahia, bem como o material das outras Visitações. Mas uma tendência nos parece inequívoca: as delações morais não ensejavam muitos processos.

A tolerância do Santo Ofício em face da transgressão moral seria uma prova de negligência? Ineficácia da atuação moralizante? Talvez, se priorizarmos como critério o aspecto punitivo do aparelho inquisitorial. Mas se deslocarmos o eixo de avaliação, e pensarmos no Santo Ofício como uma agência pedagógica do poder, ao menos no plano da moral, nossa resposta será outra. O Inquisidor, ao que parece, trabalhava menos com o castigo do que com a possibilidade de punir. Estimulava o medo, baseado no segredo das delações, na ameaça da infâmia, da miséria e da morte. Praticava uma espécie de "pedagogia do medo",[54] através da qual obtinha arrependimentos (confissões) e vigilância (delações). Introduzia uma autêntica mentalidade inquisitorial no corpo da sociedade, provocando um exame

[54] Sobre as razões do pânico causado pelo Santo Ofício, cf. Bennassar, B. "Modelos de la mentalidad inquisitorial: metodos de su pedagogía del miedo" in Alcala, A. (org.). *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, pp. 174-182.

de consciência coletivo e uma prática acusatória capazes de superpor a moral católica às moralidades coloniais, aos desejos individuais.

Encerrados os trabalhos, o Visitador retornava a Lisboa, mas a Inquisição permanecia na colônia. Permanecia nos agentes do Santo Ofício e, sobretudo, na mentalidade e na consciência dos "fiéis". As outras moralidades, os outros desejos, só poderiam subsistir como atitudes sub-reptícias, clandestinas, culpáveis. Toleravam-se os pecados, mas estigmatizava-se a consciência dos pecadores. Vista deste ângulo, a ação moralizante do Santo Ofício não poderia ser mais completa e duradoura.

Aprisionando o desejo

Confissão e sexualidade*

LANA LAGE DA GAMA LIMA

"Un conflit majeur occuppe à tout instant sous mille formes, le champ historique: entre le désir et la loi."

Alain Besançon

A PARTIR DA IDADE MÉDIA, como observa Foucault, a confissão torna-se uma das técnicas mais valorizadas para produzir a verdade, passando a ocupar um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos, ao mesmo tempo em que se transforma em discurso privilegiado para a construção de um saber sobre o sexo.[1]

No século XIII, o IV Concílio de Latrão estabelece a confissão anual obrigatória, enquanto consolida o celibato clerical e a instituição do casamento monogâmico indissolúvel, frutos da reforma gregoriana.

Retomando idéias desenvolvidas pelo Cristianismo Antigo, a Igreja procura, nesse momento, efetivar seu controle sobre a sexualidade através do afunilamento das práticas sexuais permitidas: o sexo lícito torna-se restrito aos leigos casados. E, ainda assim, é alvo de uma

* Este artigo integra nossa pesquisa de Doutorado na USP, sob a orientação do Prof. Fernando Novais, a quem agradecemos pelo apoio constante. Somos gratos, ainda, às sugestões da Prof.ª Anita Novinsky e ao auxílio financeiro da CAPES.

1 Michel Foucault — *História da Sexualidade*, I. A vontade de saber. Trad. port. Rio de Janeiro, Graal, 1977, pp. 58-60.

série de interdições, que proscrevem atos e ocasiões, na procura de reduzir, cada vez mais, o sentido da sexualidade, direcionando-a para a procriação.[2]

O esforço moralizador de Latrão é reafirmado no Concílio Tridentino (1545-1563), passando a constituir, a partir dessa época, uma das preocupações da Inquisição Moderna. Em todo esse contexto a confissão — sacramental ou judicial — foi um dos principais instrumentos utilizados para vigiar as práticas sexuais, conformando-as aos preceitos da Igreja Católica.

I. Confitente e Confessor: Um Ritual de Sujeição

* Manuais de confessores e confitentes

> "Aqui se te oferece aos olhos (benévolo leitor) um espelho, pelo qual podes apurar tua consciência e reformar tua vida por meio de uma confissão bem feita, nele acharás as condições necessárias para te dispores a fazê-la como convém, para que te oferece um copioso interrogatório, que te pergunta e mostra o que cometeste contra os Mandamentos da Lei de Deus e da Santa Madre Igreja para quê, examinando por ele tua consciência, a possas purificar com uma verdadeira confissão, e purificado de tuas culpas possas gozar da união com Deus por meio da graça, que no Sacramento da Penitência se comunica, e da paz interior de tua alma, e da alegria, que dela nasce, que é só a verdadeira, que a do mundo toda é falsa e mentirosa."[3]

*Como esclarece o jesuíta João da Fonseca, os manuais de confessores e confitentes[4] tinham como objetivo orientar ambos na realização de uma confissão bem-feita, isto é, uma confissão completa e

[2] Vejam-se: Jacques Le Goff — "Le Refus du Plaisir", e Michel Sot — "La Genèse du Mariage Chrétien". In: *Historie*, n.º 63: L' Amour et la Sexualité.
[3] João da Fonseca — *Espelho de Penitentes*. Évora, Oficina da Universidade, 1687, p. 4.
[4] Analisaremos, neste trabalho, quatro manuais, publicados em Portugal, entre o final do século XV e meados do XVIII. O primeiro, o *Tratado de Confissão*, de autor desconhecido, é o mais antigo incunábulo português de que se tem

verdadeira. Assim, devia o confitente revelar todos os seus pecados, sem omitir nenhum. Para isso devia previamente proceder a um exame de consciência, o que implicava um conhecimento da doutrina e suas interdições.

Elaborado a partir dos Dez Mandamentos e dos Sete Pecados Capitais, o "copioso interrogatório" oferecido pelos manuais constitui um roteiro para essa viagem através dos pecados. Roteiro que também servia de guia para os padres confessores, a quem os manuais recomendavam que escutassem primeiro os confitentes para depois intervir.[5] O interrogatório "pergunta e mostra", é uma verdadeira pedagogia. Na confissão, a Igreja ensina a Regra e verifica o que foi aprendido.

O critério de verdade diz respeito à contrição. A confissão é o discurso da culpa, sem a qual não pode haver perdão. O que se procura é a introjeção do código, evidenciada no verdadeiro arrependimento pelas faltas cometidas: "a contrição perfeita é uma dor, e aborrecimento dos pecados, por serem ofensa de Deus, e por ser Deus quem é, digno de ser amado sobre todas as coisas, por sua infinita bondade, com um propósito firme de nunca mais o ofendermos".[6]

Mais do que pelo medo das penas, a sujeição deve ser fruto do amor à Instituição: "a grande obra do poder consiste em se fazer amar".[7] A introjeção da Regra torna cada um censor de si mesmo e

notícia, tendo sido editado em Chaves em 1489. O segundo é o *Manual de Confessores e Penitentes* (Coimbra, João da Barreira e João Alvares, 1552, 2 volumes), composto por um religioso da ordem de São Francisco e comentado por Martim de Azpilcueta Navarro, catedrático em Cânones da Universidade de Coimbra. Completam a série o *Espelho de Penitentes*, já citado, e o *Penitente Arrependido* (4.ª impressão. Porto, Oficina de Francisco M. Lima, 1759), cujo autor, Ângelo de Sequeira, nasceu em São Paulo e pertenceu ao Hábito de São Pedro, destacando-se por seu trabalho de missionário no interior do Brasil.
[5] *Tratado de Confisson*, p. 82.
[6] *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). Livro I, título XXXIV, §§ 131-132. Bastante significativa é a distinção feita entre o Ato de Contrição e o Ato de Atrição, ou Contrição imperfeita. O segundo evidencia o medo das penas do inferno mais do que o amor a Deus como motivação para a confissão, sendo considerado de menor efeito para se alcançar a graça divina.
[7] Pierre Legendre — *O Amor do Censor*. Ensaio sobre a ordem dogmática. Trad. port. Rio de Janeiro, Forense Universitária/Colégio Freudiano, 1983, p. 7.

cúmplice da Instituição. Ao confessar, o sujeito é levado a proferir um discurso já elaborado, enunciando aí a sua verdade.

Instaurada a culpa, a Instituição indica a penitência como caminho do perdão, produzindo a catarse e nomeando a si mesma instância do gozo e da felicidade. "O pecador que sofre de seu desejo é, assim, convidado a procurar substitutos; o objeto de substituição por excelência, ideal e sublime, é a própria Lei, transformada em objeto de amor."[8]

A confissão é, antes de tudo, um ritual de sujeição. Contrito e arrependido, de joelhos aos pés do confessor, os olhos baixos, a cabeça moderadamente inclinada, o confitente lamenta sua fraqueza diante do pecado:[9] "Ai de mim, pecador! Ai de mim, miserável!... Rogo-vos que vos lembreis da limitação do meu ser, lembrai-vos, Senhor, que sou terra, que sou pó, que sou cinza... Desatai as prisões de meus pecados antes que me levem arrastado para o inferno..."[10]

A relação que se estabelece é de humildade e sujeição: de posse da chave do Céu, o confessor avalia a verdade do outro, e penitencia-o por seus erros, abrindo-lhe, assim, as portas da misericórdia divina.[11]

Pelo Ato de Contrição começa o ritual: o confitente revela seu arrependimento, declarando-se, desse modo, sujeito da Instituição. Passa, então, a relatar seus pecados, arrolados com a ajuda de um exame prévio de consciência.

É interessante notar que os manuais se preocupam com a operacionalidade da confissão, exortando os confitentes a dizerem suas culpas "sem misturar histórias, nem largas arengas e outras impertinências que molestam o confessor e impedem os que estão para se confessar..."[12]

A fórmula também deve ser sucinta, evitando "a superfluidade nas palavras".[13] O confitente deve ser honesto e objetivo, e confessar

[8] Id., ibid., p. 127.
[9] João da Fonseca. *Op. cit.*, p. 135.
[10] Id., ibid., p. 10.
[11] Id., ibid., p. 32.
[12] Id., ibid., p. 137.
[13] Id., ibid., p. 140.

todos os pecados "na mesma forma que os cometeu, sem estar buscando rodeios e desculpas".[14]

Os manuais se mostram sensíveis, e preocupados, em relação às dificuldades do confitente nessa situação constrangedora, e enumeram razões que o ajudem a vencer o pejo de mostrar a outro homem suas iniqüidades, observando que o confessor "faz o papel de Cristo, de Médico, de Mestre e de Ministro".[15]

Esse paralelo nos faz lembrar as reflexões de Foucault, porquanto alinha diferentes esferas de poder-saber. O que se constrói no confessionário é um discurso, entendido não só como fato lingüístico, mas como "jogos estratégicos de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e esquiva".[16] A confissão constitui um ritual que produz a verdade dentro de uma relação de poder.

Nesse ritual, a figura do confessor é fundamental, posto que ele "não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar".[17] É, portanto, a instância do poder, e deve "em parte confortar, e em parte espantar..."[18]

Notamos, nos manuais de confissão, uma preocupação com o equilíbrio entre a severidade e a misericórdia. A penitência imposta aos confitentes deve ser "nem grande que não possam fazer, nem pequena, que não deixem de pecar".[19] A destreza na aplicação desse jogo de castigos e afagos garante o êxito do ritual: o confessor deve ser "benigno, afável e misericordioso"[20] para ajudar o penitente a vencer o constrangimento da própria situação, mas, ao mesmo tempo, "deve lhe pôr grande medo do fogo do inferno caso não confesse todos os pecados".[21] Os manuais aconselham os sacerdotes a não se alterem com os confitentes, afligindo-os com palavras ásperas, nem

[14] Ângelo de Sequeira — *Penitente Arrependido*, p. 80.
[15] Id., ibid., p. 82.
[16] Michel Foucault — *A verdade sobre as Formas Jurídicas*. 4.ª ed. Rio de Janeiro, PUC, 1979, p. 6.
[17] Id., *História da Sexualidade*, I, p. 61.
[18] *Tratado de Confisson*, p. 200.
[19] Ibid., p. 199.
[20] Martim de Azpilcueta Navarro. *Manual de Confessores e Penitentes*, vol. I, p. 64.
[21] *Tratado de Confisson*, p. 199.

se espantarem diante de seus crimes, enfatizando que, muitas vezes, a brandura vale mais que o medo.[22]

O reconhecimento da particularidade da situação do confessor pode ser avaliado pela determinação de que, embora todo sacerdote receba o poder habitual de absolver pecados, não pode exercê-lo (a não ser em artigo de morte) sem a aprovação do Ordinário, ou mediante Privilégio Apostólico, por ele examinado.[23] Ainda assim, os bispos guardavam para si a jurisdição sobre determinados pecados, considerados mais graves, reservando-se o direito de absolvê-los.[24]

A atuação eficiente do confessor dependia, pois, não só do conhecimento da doutrina, e sua casuística, indispensável para a classificação das faltas e a imposição das penas, mas também de suas qualidades pessoais: "Ainda que é verdade que nos mais sacramentos não importa tanto que o ministro deles seja ignorante ou mau, contanto que saiba pôr a verdadeira forma, e matéria, em que consiste a essência desses sacramentos: no Sacramento da Penitência, que se faz em forma de juízo, importa muito que o juiz seja sábio."[25]

Além de julgar a gravidade da falta, prescrevendo a penitência adequada, o confessor tem o poder de julgar o grau de sinceridade do arrependimento do confitente, pois, sem a contrição, o sacramento perde o valor.

Esse poder de julgamento sobre a verdade íntima do outro podia ter graves conseqüências quando se tratava da confissão judicial — na Mesa do Santo Ofício —, pois aí estava em jogo não apenas a salvação da alma, mas a salvação do próprio corpo do confitente. Cabia

[22] O prólogo aos confessores, do manual de Ângelo de Sequeira, é particularmente interessante nesse sentido, apresentando uma parábola sugestiva, em que o confessor se mostra intransigente e cruel diante de um penitente que confessa crimes de sodomia e bestialidade, quando descobre que o pecador era, na verdade, Jesus, que queria, assim, submetê-lo a uma prova, avaliando sua misericórdia para com os confitentes.

[23] *Constituições Primeiras*.... Livro I, título XLI, § 162.

[24] Id., Livro I, título XLIV, § 177. A pouca nitidez da fronteira entre a jurisdição civil e eclesiástica sobre vários crimes torna compreensível esse cuidado. As Constituições apresentam a lista desses pecados, acompanhada da significativa observação de que se dispensava a reserva no caso dessas faltas serem cometidas por escravos.

[25] João da Fonseca — *Op. cit.*, p. 128.

ao inquisidor avaliar se a confissão do réu era completa — "manifestando todos os seus heréticos erros e cúmplices";[26] mas, também, se era sincera —, "com mostras e sinais de verdadeiro arrependimento".[27] Dessa avaliação, que implicava boa dose de subjetividade e arbítrio pessoal, dependia não ser o réu considerado diminuto, tendo direito, assim, a ser beneficiado quanto à imposição de suas penas.[28]

II. Confissão Sacramental e Confissão Judicial: Uma Distinção Necessária

É preciso distinguir a confissão sacramental, relativa ao foro interno, da judicial, feita sob a jurisdição do Santo Ofício. Essa distinção deve ser feita de forma cuidadosa, pois, embora faça parte de um processo judiciário, a confissão na Mesa do Santo Ofício mantém sua conotação sagrada, continuando a ser meio de salvação da alma pecadora e conferindo às penalidades impostas um caráter penitencial. No entanto a confissão sacramental por vezes constituía um perigo para os objetivos inquisitoriais, e tanto o Manual dos Inquisidores quanto os Regimentos explicitam esse conflito.

O Manual de Nicolau Eymerich, comentado por Francisco Peña, proíbe que os inquisidores escutem em confissão sacramental mesmo

[26] *Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, § LXII. Por motivos óbvios, a Inquisição colocava, como critério de confissão bem-feita, a delação dos cúmplices. Os manuais de confissão, ao contrário, são unânimes em condenar a declaração dos nomes dos implicados nas faltas relatadas, bem como de qualquer referência que permita ao confessor presumir quem são. Vejam-se: *Penitente Arrependido*, p. 80; *Espelho de Penitentes*, p. 139, e *Manual de Confessores e Penitentes*, vol. I, p. 42.

[27] *Regimento do Santo Ofício*, 1640. Livro II, título II, § I.

[28] O *Regimento do Santo Ofício*, de 1640, permite que, nesse caso, mesmo os heréticos sejam beneficiados pela troca de abjuração pública com hábito penitencial, pela abjuração em Mesa, sem hábito (Livro III, título 1, § I). A confissão no cadafalso, por outro lado, podia, desde que considerada verdadeira, resultar na suspensão temporária da pena e na reavaliação do caso (*Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, § LXIII).

aqueles réus que se acusem espontaneamente, em tempo de graça.[29] As explicações são taxativas: conhecendo, através da confissão sacramental, dados sobre o procedimento herético de algum réu, o inquisidor se veria embaraçado ao interrogá-lo, depois, judicialmente, podendo nesse caso ser acusado de quebrar o sigilo exigido pelo sacramento. O Manual permanece atento para possíveis manobras nesse campo, observando que a experiência tem mostrado "que os heréticos ou suspeitos, temendo serem capturados pela Inquisição, se apresentam espontaneamente e pedem para serem escutados em confissão, pensando evitar, assim, de forma maliciosa, processos e punições".

Devia, portanto, o inquisidor escutar o confitente em foro jurídico, verificando, inclusive, se o réu não havia sido prevenido, ou tinha sido alvo de alguma delação, decorrendo daí sua apresentação espontânea. Nesse caso, devia agir normalmente, registrando as testemunhas e aplicando as penas previstas. Porém, caso se certificasse que o crime confessado não havia sido compartilhado com outra pessoa, restringindo-se ao foro interno, podia suspender o caráter jurídico da confissão, absolvendo o réu, em secreto, após impor-lhe as penitências adequadas.[30]

A necessidade de controlar a administração da confissão sacramental, explicitada nos Regimentos, originou práticas carcerárias que levantaram protestos. Pedro Lupina Freire, ex-notário do Tribunal de Lisboa, num texto aprovado e, mesmo, retocado por Antônio Vieira, acusa o Santo Ofício de não conceder aos presos o Sacramento da Penitência, privando-os, durante anos, de qualquer prática espiritual. Esclarece que a confissão só é permitida em artigo de morte, a mando do Médico — que só o faz em casos evidentes —, quando, "então, vem o confessor muito de passagem, porque os cárceres são muito sujos e pequenos e, pelo mau cheiro, intoleráveis..."; não se detendo mais, inclusive, "porque está o alcaide esperando à porta do cárcere

[29] Período de, no máximo, 30 dias concedido pelo Visitador do Santo Ofício para que as pessoas confessassem espontaneamente suas culpas.
[30] *Manuel des Inquisiteurs*. Intr. et notes de Louis Sala-Molins, Paris, Mouton, 1973, pp. 112-113.

com os presos companheiros do doente, aos quais tiram para fora no entretanto que se confessa".[31]

Como observa o autor do libelo, nessas condições precárias tornava-se impossível, para o réu, realizar uma confissão bem-feita. O pouco cuidado do Santo Ofício com a confissão sacramental contrasta com a atenção dada à confissão judicial. O próprio Lupina Freire, ao descrever, passo a passo, as diligências do Santo Ofício na prisão dos suspeitos, insiste na constância dos esforços para que o réu confesse suas culpas e cúmplices. Isso se dá, desde o momento de sua prisão, quando o próprio familiar que o prendeu, o alcaide da Mesa, o alcaide do cárcere e os guardas, "todos estes começam a persuadir os presos para que confessem".[32] Os que tomam aqueles conselhos, diz o ex-notário, acabam "confessando o que não fizeram", enredados nas malhas de uma trama de confissões e delações secretas,[33] da qual poucos conseguem escapar.

As observações de Lupina Freire evidenciam que a prática do Santo Ofício, nessa matéria, foi fiel às determinações dos Regimentos,[34] que concedem confissão aos réus apenas por ocasião da Quaresma, e desde que não sejam suspeitos de heresia. Nesse caso, o Sacramento só era concedido em artigo de morte.[35] O Regimento de 1613 dá direito à confissão também "à mulher prenhe que esteja chegada ao parto",[36] acrescentando que, fora dessas situações, o mais seguro é não permitir a confissão sacramental, salvo quando tivesse

[31] "Notícias Recônditas sobre o Modo de Proceder da Inquisição com seus Presos." In: Pe. Antônio Vieira, *Obras Escolhidas*, vol. IV. Obras Várias (II) — Os Judeus e a Inquisição. Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 146.
[32] Id., p. 143.
[33] Veja-se, nesta coletânea, o artigo de Ronaldo Vainfas, "A teia da intriga: delação e moralidade na sociedade colonial."
[34] Utilizamos os Regimentos de 1613 e 1640, pois a referência de Vieira a Lupina Freire aparece em carta datada de 1673, enviada de Roma ao Pe. Manoel Fernandes, na ocasião da causa dos cristãos-novos com o Santo Ofício para a mudança de seus estilos de processar (Antônio Vieira — *Op. cit.*, p. 146).
[35] *Regimento do Santo Ofício*, 1640. Livro I, título VI, § XXVIII.
[36] *Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, § XXI. O momento do parto era considerado perigo de morte e, como nos casos de doença grave ou quando o cristão fosse entrar em batalha ou empreender larga e perigosa navegação, tornava a confissão obrigatória. *Constituições Primeiras*... Livro I, título XXXV, § 136.

o preso confessado judicialmente suas culpas de modo a satisfazer aos autos.[37] Observa, porém, que, nesses casos, embora sirva de consolo ao réu, o sacramento não tem seu total efeito, posto que não pode absolvê-lo antes de sua reconciliação.

Essa subordinação do foro interior ao foro exterior tem como conseqüência a subordinação do próprio confessor aos inquisidores. Devendo ser "pessoa de limpo sangue, douta, prudente, virtuosa e de muita confiança", o confessor "deve jurar segredo antes de entrar no cárcere, prometer não tratar com o preso outra matéria que não sua consciência e relatar à mesa o que disser fora da confissão".[38]

As tarefas do Capelão do Cárcere, definidas pelo Regimento, são: dizer "missa todos os dias no Oratório para os presos *que os inquisidores permitirem*"; dar Eucaristia aos penitentes desde que receba "*ordem expressa dos inquisidores*, sem a qual não admitirá penitenciado algum à Sagrada Comunhão, e aos que a der passará certidão pela qual não lhe levará coisa alguma e a entregará ao alcaide para que dê em mesa e confessará os presos *que os inquisidores ordenarem*"; além disso, deve o capelão assistir "na sala de Inquisição, *quando lhe for mandado* e principalmente nos dias próximos ao Auto de Fé". É tarefa sua, também, levar o crucifixo na procissão do Auto e fazer "*tudo mais que os inquisidores ordenarem*"[39] (grifo nosso).

Tamanho controle acaba por tornar o capelão suspeito aos olhos dos réus, que passam a imaginar que "se falam a verdade na confissão sacramental, contra as falsidades que têm jurado na Mesa, que o confessor irá dar conta na mesma Mesa e os castigarão por falsários".[40]

Enquanto subordina a confissão sacramental a seus interesses, o Santo Ofício mantém a judicial como peça-chave de seus processos, procurando obtê-la a qualquer custo, ainda que sob tormento. No entanto, era comum que as confissões assim conseguidas fossem desmentidas depois.[41] O Regimento, atento a essas situações, prescreve

[37] *Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, § XXI.
[38] *Regimento do Santo Ofício*, 1640. Livro I, título III, § XXIX.
[39] Id., Livro I, título XXII, § XI.
[40] *Notícias Recônditas*..., p. 146.
[41] Id., pp. 193-194.

que, revogada a confissão, o inquisidor considere a necessidade de repetir a tortura, recomendando que, uma vez conseguida a confissão sob tormento, não deve o réu ser colocado junto a pessoas que o façam desmenti-la, mas, ao contrário, junto a quem possa aconselhar-lhe "o que convém à sua alma".[42]

As chances para a confissão se estendem até o último momento do processo e a doutrinação nesse sentido é insistente, pois, apesar de, como em qualquer processo judiciário, a confissão não ser indispensável para a condenação, é através dela que Deus vence o demônio e garante a salvação da alma. Confessando, o réu legitima a penalidade recebida e reconhece a ordem em nome da qual foi punido.

Se no foro externo, a Inquisição cumpre seu papel, ao relaxar um réu negativo ao braço secular, no foro interno ela fracassa, perdendo uma alma para o Inferno. Assim o preso relaxado devia ser notificado de sua sentença três dias antes do Auto-de-Fé para que, desenganado, se dispusesse a confessar, o que poderia, caso sua confissão fosse aceita como verdadeira, valer-lhe a atenuação da pena. Mesmo no cadafalso, momentos antes da execução, pode o acusado negativo confessar-se e assim conseguir a suspensão temporária da pena e o reexame do seu caso.[43]

Embora não fossem sua preocupação central, as questões morais também ocuparam o Tribunal do Santo Ofício. Exemplo disso são as confissões registradas em Pernambuco, na primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1594-1595).[44] Das 62 confissões registradas, 28 dizem respeito a delitos de ordem moral, contando-se 7 confissões de sodomia, 4 de bigamia e 17 casos de proposições escandalosas.

As confissões constituem, entre outras fontes inquisitoriais, uma documentação extremamente rica para os estudos sobre a sexualidade, merecendo, por isso mesmo, um tratamento à parte. Daí não serem analisadas neste trabalho, em que privilegiamos, como fonte, os manuais de confissão.

[42] *Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, §§ L-LI.
[43] Id., Livro I, título V, §§ L-LI e §§ LXI-LXII.
[44] *Confissões de Pernambuco* (1594-1595). Org. de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

III. Roteiros da Alma: Os Manuais de Confissão

O discurso sobre o sexo se inscreve, nos manuais de confissão, no pecado da Luxúria e no Sexto e Nono Mandamentos.

> "Luxúria é vício da alma que a inclina a querer deleite desordenado de cópula carnal ou dos preparativos dela e sua obra e ato é o querer o desejo ou gozo de tal deleite. E como todo deleite que nasce da cópula carnal ou de seus aparelhos é desordenado (exceto o da cópula matrimonial), portanto, todo o querer, o desejo ou gozo do deleite de cópula (exceto o da cópula matrimonial) é pecado, a que o vício da luxúria inclina."[45]

A definição do pecado da Luxúria, apresentada pelo canonista Azpilcueta Navarro, em meados do século XVI, nos fala do gozo; um gozo desordenado, nascido da cópula carnal, seus "preparativos" e seus "aparelhos". Ao normatizar as práticas sexuais, distribuindo-as pelos campos do lícito e do ilícito, o que a Igreja procura é controlar o desejo, através da ordenação do gozo. O pecado da Luxúria, assim definido, coloca, portanto, a questão das intenções: "sua obra e ato é o querer..."

A unificação dos pecados da carne no conceito de Luxúria fez parte do movimento de consolidação da reforma gregoriana, verificado entre os séculos X e XIII, e se deu paralelamente à divisão sexual entre cleros e leigos e à instituição do casamento monogâmico indissolúvel. Nessa época a confissão anual se torna obrigatória e os antigos penitenciais passam a ser substituídos pelos manuais de confessores. Esses manuais expressam a nova concepção do pecado da carne, orientando a confissão no sentido da procura das intenções.[46] Nos Tempos Modernos, o Concílio de Trento (1545-1563) enfatizará a necessidade da subjetivação da doutrina, como instrumento da Contra-Reforma.

[45] Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, vol. II, p. 75.
[46] Jacques Le Goff — *Op. cit.*, p. 59.

O controle das intenções e a ordenação do gozo implicam a regulamentação dos atos sexuais. Entre os séculos XI e XIII, os vícios da carne, concebidos sob o nome genérico de Luxúria, sofreram um processo de classificação minuciosa. A partir de noções mais ou menos antigas, os conceitos vão sendo precisados, na construção de uma moral jurídica e descritiva.

Os atos e intenções, objetos da censura da Igreja, se dão, no entanto, em meio a situações concretas e variadas. Guias práticos, mais do que textos teóricos, os manuais devem dar conta de uma trama social complexa. A condição dos pecadores, os momentos, os lugares, tudo isso interfere, atenuando ou agravando as faltas, e introduzindo nova variável na classificação e hierarquização dos pecados: as circunstâncias.

Atos, intenções e circunstâncias. Do cruzamento desses três elementos nascerá uma casuística exaustiva, verdadeiro discurso obsessivo, que tem a pretensão de abranger tudo e todos. Discurso de exclusão, que nomeia a virtude e o vício, separando o bom do mau, sem deixar espaço para o diferente.

Essa casuística pormenorizada distingue os manuais enquanto fonte histórica, fazendo deles riquíssimos mananciais para o estudo das mentalidades, dos costumes, do quotidiano e, sobretudo, das práticas sexuais (que ocupam boa parte de suas atenções). A descrição minuciosa dos atos proibidos e suas circunstâncias concretas, as considerações acerca das intenções que os presidiram, acabam por revelar aos nossos olhos como se expressava, efetivamente, essa sexualidade que a Igreja pretendia controlar.

Ao acompanhar os manuais de confissão em sua tarefa de aprisionar o desejo nos deparamos em primeiro lugar com a divisão entre o sexo lícito, isto é, a cópula matrimonial, e o ilícito, todas as outras situações. Isso não quer dizer, como já observamos, que o casamento franqueie aos indivíduos a livre exploração de sua sexualidade. Muito pelo contrário: a cópula matrimonial é lugar do sexo lícito, exatamente porque é lugar do gozo ordenado. Por isso, os confessores estão sempre atentos ao que se passa no leito conjugal.

Em primeiro lugar se proíbe ao casal as práticas consideradas "contra a natureza", que envolvem além da "cópula fora do vaso natural", "quaisquer tocamentos torpes", pecados que são agravados caso haja ejaculação. Estão, assim, condenados os "preparativos" da

cópula que parecem ser prática costumeira, visto que o *Tratado de Confisson* inclui entre as fórmulas da proposição: "pequei em fazendo com algumas pessoas na cama, pondo-lhes as mãos por lugares desonestos e elas a mim, cuidando e falando em más coisas".[47]

O que se procura é cercear a sexualidade, reduzindo ao mínimo as situações de prazer. Essa vigilância extrapola o leito, conjugal ou não, espraiando-se por toda a sociedade, condenando as "cantigas lascivas", os "bailes desonestos", os "versos torpes", as "cartas amatórias", a "alcovitice", os "jogos", as "bebedices", os "trajes e enfeites profanos", os "galanteios".

Essas expressões resgatam, na verdade, o burburinho da vida social com seus encontros, suas festas, seus flertes, enfim, a sexualidade do quotidiano, que a Igreja precisava controlar, regulamentando as relações do casal, desde o namoro: "se desejou ou beijou, abraçou, tocou mulher para se deleitar, posto que o tocamento não fosse desonesto e que seja com pessoa com quem pretende casar, não é pecado".

Portanto "amar casta e honestamente... é virtude, contanto que se faça de tal maneira, lugar e tempo que não se ponha em perigo de conceber algum mau propósito de obra ou deleitação luxuriosa". Assim, os noivos podem "gozar dos começos de deleitação matrimonial", mas recomenda-se que os mantenham sob vigilância "porque poucas vezes se guardam, quando sós em secreto se beijam, abraçam e tocam".[48]

Essas idéias, expressadas em meados do século XVI, constituem, ainda hoje, a moral que rege boa parte das relações pré-matrimoniais. Curiosamente, indicam que, já naquela época, a mera existência de regras morais não era suficiente para conter os arroubos de paixão dos enamorados, que, portanto, deviam ser constantemente vigiados. Neste caso, qualquer semelhança não é mera coincidência.

O sexo lícito, restrito ao casamento, está estreitamente vinculado à procriação. A condenação das práticas contraceptivas, e do aborto provocado, aparece nos quatro manuais que examinamos.[49]

[47] *Tratado de Confisson*, p. 189.
[48] Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, p. 191.
[49] *Espelho de Penitentes*, p. 15; *Penitente Arrependido*, p. 70; *Tratado de Confisson*, p. 233, e *Manual de Confessores e Confitentes*, pp. 189 e 207.

Mas, apenas o *Manual de Confessores e Penitentes* nos informa sobre essas práticas, considerando em pecado mortal aquele que impediu a geração tendo "cópula com sua mulher fora do vaso natural, ou de tal modo que a mulher não pode receber nem reter a semente".

A criação do gozo ordenado dentro do casamento passa pela determinação das posições lícitas do coito. Assim, ainda que não impeçam a procriação e façam uso do "vaso natural", certas posições são consideradas "sujas e feias", constituindo pecado venial, fazendo com que "os que de tal usam mereçam grande repreensão, por serem piores que brutos animais, que no tal ato guardam seu modo natural".[50]

Controlado o gozo, o sexo no casamento vira débito conjugal, obrigação recíproca entre os cônjuges. Negá-lo é pecado, a não ser que a solicitação seja feita em dias proibidos (incluindo os dias santificados e o período menstrual) e lugares sagrados. É interessante notar que todos os manuais se referem a essas práticas ilícitas dentro das igrejas, demonstrando que a casa de Deus não estava imune às investidas da Luxúria.[51]

A exigência do débito conjugal é direito também da mulher. O *Tratado de Confisson* chega a afirmar que "se o marido não quer jazer com sua mulher quando ela quiser e ela vai jazer com outrem, todo este pecado fica ao marido".[52] A cobrança do débito pela mulher é vista como uma questão delicada, pois termina por ferir as prescrições de recato feminino. O desejo feminino deve ser apenas insinuado. Através desses sinais o homem "conhece ou conjetura que o deseja e que por vergonha dissimula por serem as mulheres naturalmente mais vergonhosas que os homens"

As diferenças de condição entre homem e mulher exigem dois pesos e duas medidas nas considerações sobre o adultério. A mulher, posto que mais recatada, é mais fraca diante dos pecados da carne. Assim, o adultério masculino constitui pecado mais grave porque o homem tem "razão de maior vigor e pode mais facilmente resistir".

[50] Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, p. 207.
[51] *Espelho de Penitentes*, p. 96; *Penitente Arrependido*, p. 68; *Tratado de Confisson*, p. 184, e *Manual de Confessores e Penitentes*, p. 193. Veja-se, nesta coletânea, o artigo de Mary Del Priore, "Deus dá licença ao Diabo."
[52] *Tratado de Confisson*, p. 193.

No entanto, embora justificado por sua fraqueza natural, o adultério da mulher é condenado com maior rigor por suas implicações sobre a legitimidade da prole e "por causar maior escândalo".

A questão do "escândalo" é da maior importância e interfere no julgamento de vários casos: a publicidade da falta expõe a Igreja, limitando a possibilidade de indulgência. Assim, o marido que sabe do adultério cometido por sua esposa deve afastar-se dela, "salvo quando o adultério é oculto, ou ela está emendada ou ele mesmo pede o débito para não cair em adultério, e se não dá com isto escândalo a gente de crer que consentia no pecado de sua mulher".

Já a mulher não peca não se afastando do marido, ainda que o adultério seja público, pois não é "seu ofício emendar ao marido, como dele é emendar a ela".[53]

Não há como negar que essa concepção das relações conjugais obteve grande sucesso: se não conseguiu controlar inteiramente as práticas, se impôs como modelo — que resiste ainda hoje —, ocasionando, inclusive, vários conflitos de consciência entre aqueles que foram incapazes de segui-lo.

Como afirmamos anteriormente, fora do casamento todos os atos sexuais são proibidos. O manual de Azpilcueta Navarro classifica 6 pecados da Luxúria.[54]

1. *fornicação simples* — relações entre solteiros sem vínculo de parentesco;
2. *adultério* — relações extramatrimoniais envolvendo pessoas casadas;
3. *incesto* — relações envolvendo parentes, inclusive espirituais (compadrio) e religiosos;
4. *estupro* — defloramento ou relação forçada;
5. *rapto* — realizado sem consentimento do próprio ou sem consentimento do pai;
6. *contra natura* — quando a relação se faz "contra a ordem que a natureza para a cópula carnal ordenou". Estão incluídos nesta categoria a sodomia, a bestialidade e a molície (masturbação).

[53] Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, V. I, pp. 199-200.
[54] Id., p. 185. O *Tratado de Confisson* apresenta outra sistematização, incluindo mais um pecado: o fornício espiritual, ligado às intenções (p. 225).

A classificação dos atos se transforma na casuística pela consideração das circunstâncias e das intenções. Tecendo essa rede, os confessores pretendem dar conta de todas as situações concretas que possam envolver as pessoas no campo da sexualidade.

O *Tratado de Confisson* faz uma síntese das circunstâncias, enumerando as perguntas a serem feitas em relação aos pecados confessados:[55]

1. *quem pecou* — referindo ao sexo, idade, estado civil, condição social (livre ou servo, se tem ofício ou dignidade), grau de instrução (se sábio ou simples), grau de parentesco;
2. *que pecado cometeu* — a classificação do ato;
3. *em que lugar* — sagrado ou não;
4. *quantas vezes;*
5. *se foi ajudado por alguém, com quem ou contra quem pecou* — cabendo aqui as questões do item 1.
6. *por que fez o pecado, quem o moveu a fazê-lo, se muito tentado ou o fez de sua vontade, ou se foi constrangido, ou se o fez com cobiça, com pobreza ou em jogo ou com má intenção* — aqui se coloca a questão das intenções;
7. *como pecou* — ligeira, grave ou comumente, se em público, fazendo o pecado ou padecendo;
8. *quando pecou* — festas, Quaresma, jejuns, etc.

As circunstâncias não somente alteram a gravidade do pecado, e portanto as penitências, mas estão vinculadas à sua própria definição: a fornicação entre parentes constitui o incesto; entre casados, o adultério, etc. Aliás, todas as interdições determinadas nos questionários se vinculam ao sexto mandamento: não fornicarás.

A insistente preocupação com as intenções, marcante em todos os manuais examinados, acaba por transformar a casuística numa teia de sutilezas, atrás da qual vislumbramos uma grande perspicácia no que tange à subjetividade dos atos humanos. Na verdade, como já referimos, trata-se de um discurso obsessivo, construído de forma a esquadrinhar a consciência dos pecadores.

[55] *Tratado de Confisson*, p. 134.

Essa pesquisa de intenções torna-se particularmente refinada em relação à polução noturna, constituindo um bom exemplo de como se constrói a casuística. Enquanto ato, em si mesmo, a polução noturna foge ao controle do sujeito, não podendo ser considerada pecado de Luxúria. No entanto, os confessores devem estar em permanente alerta para com a malícia humana, e demoníaca. Daí as questões colocadas: "se tem desejado, ou procurado ter polução, ou se se deleitou, acordando, de havê-la tido em sonhos?"[56] "Se em sonhos teve polução dando ocasião a ela, deitando-se a dormir com desejo, e o pensamento em mulheres, ou que no sonho lhe sucedessem atos torpes ou tendo-lhe sucedido, gostou disto quando acordado, ainda que se não deitasse a dormir com este desejo?"[57]

Essas situações de gozo involuntário colocam questões difíceis: no caso de estupro, tendo sido impossível à vítima evitá-lo, sua virgindade não se perder diante de Deus, "posto que sentisse deleitação na obra, contanto que com vontade deliberada nela não consentisse: porque a tal não é voluntária, senão natural".[58]

Vale notar a sensibilidade dos confessores para as imposições biológicas do sexo; porém, o que mais nos chama atenção é sua compreensão, digamos psicológica, da sexualidade. Bons observadores, eles sabem que mais do que dos atos, o erotismo nasce da imaginação. Nesse sentido, são surpreendentes as questões colocadas, por se referirem a situações subjetivas extremamente concretas:

> "Se folgou da deleitação de cópula futura proibida, porque embora a cópula seja futura, a deleitação de pensar nela não é condicional, nem futura, é presente e absoluta." Ou ainda: "Se estando viúvo lhe vieram à mente lembranças da cópula matrimonial do tempo passado e de tal memória lhe nasceu deleitação carnal, pode-se lembrar das cópulas passadas e folgar de nelas se haver deleitado, mas não é lícito ter no presente deleitação causada da memória."[59] "Se se pôs na janela ou outro lugar com intenção de ser vista de alguém que a ama carnalmente, posto que não consinta na obra."[60] "Se se esteve deleitando por algum tempo em cuidar em pecados torpes seus ou alheios, ou em coisas desonestas, ou com alterações da carne com perigo de consentir."[61] "Se tem desejado mulheres, ou deleitando-se só no pensamento mau ou desejando pô-lo em execução."[62]

56 Ângelo de Sequeira — *Op. cit.*, p. 69.
57 João da Fonseca — *Op. cit.*, p. 83.
58 Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, vol. I, p. 184.
59 Id., p. 189.

Como bem observa o *Tratado de Confisson*: "todo aquele que vir mulher e a cobiçar, já fornicou em seu coração".[63] Daí, o nono mandamento estar já inscrito no sexto,

A pesquisa das intenções desvenda os meandros do desejo que se quer aprisionar. Através dela conhecemos indivíduos entregues a sonhos e devaneios eróticos, num deleite imaginário, mas, como sabem os confessores, nem por isso menos real.

A casuística dos atos nos revela o quotidiano da sexualidade, as práticas proibidas que, sabe-se lá por que artimanhas do diabo, não deixaram de ser praticadas, mesmo quando acompanhadas de sentimento de culpa. São referências objetivas: "se se deleitou com a vista de coisas torpes em si, ou em outrem";[64] "se falou palavras desonestas deleitando-se nelas";[65] "se fez fornício com besta"; "se fez luxúria com besta no lugar da besta"; "se mulher houver com outra mulher com aquele instrumento que fazem as mulheres"; "se varão se puser com mulher com aquele instrumento que soem fazer as mulheres para cumprir sua maldade"; "se meter sua natura entre as pernas doutro homem"; "se homem fizer polução com sua mão".[66]

Enfim, a análise desses manuais, que de modo algum pretendemos ter esgotado, permite captar o exercício de uma sexualidade construída em meio ao conflito, sempre presente na História, entre o Desejo e a Lei.[67]

60 Id., p. 194.
61 João da Fonseca — *Op. cit.*, p. 82.
62 Ângelo de Sequeira — *Op. cit.*, p. 68.
63 *Tratado de Confisson*, p. 224.
64 João da Fonseca — *Op. cit.*, p. 84.
65 Ângelo de Sequeira — *Op. cit.*, pp. 68 e 70.
66 *Tratado de Confisson*, pp. 189-194.
67 Alain Besançon — *Histoire et Expérience du Moi*. Paris, Flammarion, 1971, p. 34.

A incerteza sobre o vencedor e a consciência das dificuldades da luta também podem ser percebidas nos cuidados da Igreja para evitar e punir a solicitação.

IV. Solicitação: Quando Vence o Desejo

Desde cedo a Igreja se conscientizou de que a prática da confissão podia ser uma faca de dois gumes. Na verdade, a utilização dessa casuística minuciosa criava situações delicadas nos interrogatórios. Azpilcueta Navarro recomenda que, nessa matéria, se pergunte somente o necessário, sem particularizar nem esmiuçar demasiadamente (o que não o impede de apresentar um copioso questionário).[68]

O *Tratado de Confisson* aludindo à molície, deixa claro o risco que se corre, ao determinar que o sacerdote tenha "mui grande discrição em sua pergunta porque segundo que põe o direito, não deve perguntar pecaste por esta guisa, porque então lhe ensinaria o que ele por ventura não fizera e fazê-lo-ia depois".[69]

Mas, além do risco de subverter o sentido da pedagogia, há o perigo de subverter-se o próprio confessor. O *Manual de Confessores e Penitentes* mostra-se particularmente sensível à delicadeza dessas situações, chamando a atenção para o fato de que algumas funções, como pregar, ensinar ou confessar, obrigam, às vezes, quem as exerce, a ler, ver, ouvir ou dizer coisas torpes (ou que a elas provoquem) junto a pessoas de outro sexo; chegando com isso a ter polução. Nesses casos, sendo a polução involuntária, não há pecado; não sendo esses indivíduos obrigados a abandonar sua função para impedi-las.[70]

Essa benevolência com a polução involuntária se transforma em severidade no caso de solicitação, isto é, quando o confessor proponha à ou ao confitente tratos ilícitos, durante a administração do sacramento.

68 Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, vol. 1, p. 185.
69 *Tratado de Confisson*, p. 225.
70 Martim de Azpilcueta Navarro — *Op. cit.*, vol. 1, p. 188.

O crime de solicitação é da alçada do Santo Ofício,[71] e chegou a preocupar o Concílio de Trento, que instituiu o confessionário, tal como conhecemos hoje, como forma de impedir relações muito próximas na hora da confissão. As *Constituições Primeiras*, ao transpor para o Brasil o espírito tridentino, determinam sua obrigatoriedade, proibindo que os padres ouçam confissões em outros lugares, especialmente de mulheres, as quais nunca ouvirão em confissão "no coro, sacristia, capelas, tribunais, ou batistério, nem outro lugar secreto da Igreja". Acrescentam, ainda, que no caso dos confessionários serem insuficientes, devem ser reservados às mulheres, confessando-se os homens onde puderem. Além disso, proíbem a confissão "na rua, no campo, ou em outro qualquer lugar fora da Igreja, salvo havendo justa causa".[72]

Os bispos reunidos na Bahia, em 1707, chegam a determinar que, para obter licença de confessar mulheres, os confessores precisavam ter mais de quarenta anos de idade,[73] recomendando ainda que, principalmente nas confissões de gente moça, os sacerdotes fujam das perguntas curiosas, inúteis e indiscretas, "para que com elas lhes não dêem ocasião a novos pecados".[74]

Esses temores não eram infundados, havendo casos que por sua gravidade chegaram a ser levados à mesa Inquisitorial. Exemplo disso é a denúncia feita por Madalena de Góis, na Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia (1618), contra o Padre Balthasar Marinho, acusado de tê-la solicitado "no ato da confissão, para dormir com ele carnalmente, de que ela, denunciante, ficara escandalizada, e não se quisera mais confessar a ele". Solicitante contumaz, Balthasar Marinho foi, também, acusado de tentar cometer "atos nefandos" com dois filhos da mesma Madalena de Góis, e ainda de solicitar duas outras mulheres no ato da confissão.[75]

71 *Regimento do Santo Ofício*, 1613. Livro I, título V, § IX.
72 *Constituições Primeiras*... Livro I, título XLIII, §§ 174-175.
73 Id., título XLI, § 168.
74 Id., título XLII, § 171.
75 Segunda Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Livro das Denunciações da Bahia (1618) in: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1927, vol. 49, p. 106.

Consistindo em sacrilégio, o crime de solicitação é mais grave que a simples quebra da castidade sacerdotal. Virada pelo avesso, a confissão, instrumento de sujeição à Regra, torna-se instrumento do próprio desejo. Caindo em sua própria armadilha, o confessor acaba seduzido pelo discurso que ele mesmo incita e, de censor, transforma-se em agente do pecado.

Deus dá licença ao diabo

A contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII*

MARY DEL PRIORE

"Tempo? Unicamente algum tempo? Não, meu caro, não é só com esse artigo que o Diabo faz negócios. Só ele não nos faria merecer o preço do fim que será nosso. O que importa é a espécie de tempo que se fornece! Um tempo grandioso, um tempo doido, um tempo totalmente endiabrado, com fases de júbilo e de folia..."

Thomas Mann,
Doutor Fausto

VAMOS AQUI FALAR DA desordem onde aparentemente habita a ordem... Via de regra, igrejas sugerem silêncio e introspecção, na medida em que estas são as qualidades teológicas fundamentais para o adestramento do corpo e alma, na busca da comunhão mais perfeita com Deus.

Um olhar curioso para o passado nos revela, no entanto, que estes espaços marcadamente sacros, e aparentemente mudos e imóveis, constituíam-se também em espaços secularizados: pontos buliçosos de reunião, praças de congraçamento, palcos para a explosão da libido e até mesmo arenas de violência. Ao reconstituir a imagem das igrejas setecentistas, estaríamos mais próximos de um mosaico polimorfo e sonoro do que de um quadro homogêneo e sonolento.

* Esta pesquisa é parte integrante de minha tese de Doutorado sobre a condição feminina no século XVIII em São Paulo, sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Maria Luiza Marcílio (F.F.C.L.-USP).

Ao tentar registrar a dicotomia ordem *versus* desordem nas manifestações religiosas desta época, buscamos ressaltar alguns momentos de um projeto mais amplo, que então tomava forma na sociedade colonial: o projeto de normatização da moral.

Num tempo em que a sexualidade sofrerá uma codificação, levada a termo pela Igreja, sob a alegação de que os prazeres carnais, aprisionando o espírito ao corpo, dificultavam sua elevação na direção de Deus, o inventário de infrações cometidas contra a moral nos permite melhor compreender o funcionamento da sociedade. Através do movimento retórico do discurso teológico, mentor desta sistematização, conseguimos observar de perto tanto a agudeza e renitência das contravenções, quanto o desenvolvimento cancerígeno das práticas de poder para detê-las. Será, portanto, sob as naves severas das igrejas setecentistas que ecoará o embate entre a pregação ranzinza e sistemática do clero e o bulício do povo reunido na confraternização ditada pelos ofícios religiosos.

Encontros em torno das missas ou das procissões favoreceram, como queremos demonstrar, a prática das chamadas infrações e pecados...

Porém mais do que significar simplesmente um erro pronto a ser absolvido pela Santa Madre Igreja, tais deslizes alimentam com minúcias a ladainha moralista que ainda hoje faz penitentes.

Na cidade colonial o *status* do núcleo urbano era mensurado por ofícios e festas religiosas, que congregavam em torno das igrejas uma grande quantidade de roceiros, sitiantes e fazendeiros dos arredores. São Paulo, especificamente, foi marcada pelo domínio da vida religiosa graças ao triângulo inicial formado pelos mosteiros de São Bento, Carmo e São Francisco. A atração exercida pela prática de ofícios espirituais, já sinônimo de sociabilidade e festa, não passaria despercebida aos viajantes estrangeiros do início do século XIX. Escreveu Saint-Hilaire (1779-1853):

> "O dia seguinte ao da minha chegada... era um domingo. Vi passar diante do rancho um grande número de agricultores, homens e mulheres que chegavam a cavalo para a missa. A cidade se encheu de gente..."[1]

[1] Saint-Hilaire, A. de. *Viagem à Província de São Paulo e Resumo das Viagens ao Brasil, Província Cisplatina e Missões do Paraguai*. SP, Liv. Martins/ Edusp, 1972, p. 111.

Comparecer a missas e participar de procissões, "a princípio humildes, depois suntuosas, parecia representar o pretexto máximo para a reunião do povo da vila e das imediações e quase seu único divertimento".[2]

Espectador e simultaneamente partícipe, o povo exprimia seus sentimentos religiosos ao mesmo tempo que extravasava sua sociabilidade.

Em São Paulo, a participação da comunidade nas festas religiosas era coordenada pela pregação sistemática do bispado. Uma pastoral de D. Antônio da Madre de Deus (1750-1764) exorta os paulistanos, "convocando todo o clero secular e todas as confrarias e irmandades para acompanhar a procissão de São Francisco, com a assistência das câmaras do distrito, na mesma forma que são obrigados a todas as votivas...", e prossegue ameaçando:

> "E debaixo de excomunhão maior mandamos a todos os leigos deste Bispado, os que nele se acharem, desde tonsurados até presbíteros acompanhem as ditas procissões... indo nelas com tal modéstia e devoção que a sua imitação se comovão todos..."[3]

Por ocasião de procissões e missas, observa-se por parte dos poderes institucionais uma tentativa de regrar a efervescência que eclodirá com a festa que estas significam.

"Modéstia e devoção", portanto, deveriam servir como antídoto exemplar contra a concorrência do povo barulhento e agitado, conduzindo-se nessas ocasiões aos inevitáveis excessos que rompiam o ritmo regular do trabalho quotidiano.

Antes porém que se estabelecesse a lei da festa ou a lei da sociabilidade, a lei dos homens poderosos tentava prescrever etiquetas de comportamento. Em nome de regras cerimoniais é que o capitão-general Luís Antônio de Botelho Mourão reporta ao Conde de Oeiras "a participação de pessoas principais da terra na procissão do Corpo de Deus", embora lamentando a forma inadequada com que "recebera as honras do turíbulo", diversas das prescritas "nos livros

[2] Bruno, H. da S. *História e Tradições da Cidade de São Paulo*. RJ, José Olympio. 1954, 3 vols.
[3] *Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva*. Arquidiocese de São Paulo. Pastoral de D. Antônio da Madre de Deus, 1752.

cerimoniais".[4] Curiosamente tais etiquetas revelam a necessidade de, em ocasiões de congresso, fixar espaços e limites sociais de convivência, a fim de que ficasse bem claro "qual era o lugar da autoridade e do poder". As procissões bem ilustram este princípio ao reunir em torno do pátio os "homens bons", enquanto o povo serpenteava atrás.

Ao coro dos coordenadores das festas e ofícios religiosos, ou seja o alto clero e os poderes públicos, juntava-se a voz das irmandades, estas, um dos mais eficientes veículos de organização social. Nos livros de compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento (1736) as ordens são explícitas:[5]

> "Serão todos os irmãos e irmãs desta irmandade obrigados a assistir, com suas tochas, a todas as festas do Santíssimo como fica dito, e muito principalmente e mais na Semana Santa e Quarta-Feira maior, pela manhã."

E acrescenta:

> "Serão obrigados todos os irmãos a assistirem todas as terceiras domingas dos meses com suas opas na igreja matriz."

As normas desta Irmandade ainda prescreviam vigílias quinzenais e procissões mensais. A Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos (1778) tem uma explicação para tanta piedade:[6]

> "É necessário que todos entendam que o confessar e comungar e assistir à festa da Santíssima Virgem Nossa Senhora do Rosário... são obras muito agradáveis..."

A Câmara, por sua vez, reforça a importância destes eventos quando enbeleza a cidade para os ofícios religiosos, ao mesmo tempo

[4] *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, Vol. XVIII, p. 11.
[5] *Arquivo Metropolitano*... Termo de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento, 1736.
[6] Ibid., Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, 1778.

que restaura mecanismos de policiamento e controle da população. Surgem editais para se "caiar casas e assear testadas e ornar portas e janelas", há ordens para negras quitandeiras e padeiras cobrirem as ruas com folhas odoríficas e executarem suas danças, e disposições para que casas rústicas fossem recobertas com folhas de palmeiras.[7]

Mas no avesso deste entusiasmo festivo, surgem editais que estabelecem penas aos moradores que não comparecessem à cidade por ocasião da festa, bem como ordens para que capitães e companhias guardassem as portas das igrejas. Prisões eram decretadas para aqueles que por motivo qualquer não participassem dos ofícios; é o caso do capitão Antônio Alves Siqueira, "que faltou ao aviso para pegar no pálio da procissão do Corpus Christi", em decisão tomada em "acto de vereança", tal a importância de que se recobria a infração.[8] O policiamento ostensivo devia servir para desencorajar os possíveis "levantamentos e fugidas de negros e índios, recorrentes em dias de mascaradas e procissões".[9]

A despeito da coordenação minuciosa dos poderes institucionais, a festividade subverte as regras, as normas e a etiqueta. A Igreja tem que zelar por seus quadros, evitando as múltiplas infrações normalmente cometidas pelo baixo clero e preservando assim o seu papel moralizador. Para os pequenos cônegos e clérigos, acostumados aos deslizes do concubinato, do jogo, da bebida e das côngruas cobradas em excesso, os limites deviam parecer muito tênues. D. Antônio de Toledo Lara escreve contra a participação de religiosos nas mascaradas, "onde serviam de riso à jocosidade popular"; investe também contra as farsas que tinham lugar em dias de festas religiosas e que caricaturizavam personagens do clero, gerando "ocasiões de riso e ludíbrio".[10]

D. Joaquim de Mello proíbe a participação de eclesiásticos em "bailes, teatros, touros e volantins, a cavalhadas e a quaisquer divertimentos profanos que se oponham ao espírito dos cânones".[11]

[7] *Atas da Câmara Municipal*. SP, Vol. XIX, p. 151.
[8] Ibid., p. 222.
[9] Bruno, H. da S. *Op. cit.*, p. 363.
[10] *Arquivo Metropolitano*... Pastoral de D. Antônio de Toledo Lara, 1773.
[11] Ibid., Pastoral de D. Joaquim de Mello, 1852.

Sabemos através de Thomas Ewbank (1792-1870)[12] que tais diversões costumavam preceder ofícios religiosos, congregando seculares e clérigos. Exortações como as de D. Joaquim de Mello só acentuam a mistura de sacro e profano vivida nessas ocasiões, o que nos leva a perguntar: que limites poderiam deter estes dias que marcavam a deflagração após a severa compressão em que se vivia?

Como conter a agitação que vem perturbar a roda preguiçosa do tempo, nas cidades coloniais?

John Mawe (1764-1829) em visita a São Paulo observou o efeito mobilizador das festividades religiosas, atento, ele também, para o amálgama entre o sacro e o profano:[13]

> "as senhoras que consideravam o dia como de festa, em seus vestidos de gala, enchem as sacadas das casas de onde se tem melhor visão do espetáculo; a noite termina com chá, partidas de cartas e danças".

Aos olhos da moral institucional, a época das comemorações pias tornava visíveis perigosos contrastes que acomodavam a fé e a festa simultaneamente. Daí as críticas azedas e pouco condescendentes em relação às celebrações populares. O tempo de festas religiosas era visto como "dias mais para a ofensa a Deus". Ou então, "dias em que a escravatura, ignorante da religião e sem temor de Deus, dada a vícios, guardava para gastar em bebidas, jogos e bailes".

Ou ainda: "dias degenerados em obras alheias ao cristianismo... em ações profanas e indecentes".[14] Chovem críticas sobre

> "o abominável uso de batuques e danças desonestas... nas indecentes festas de São Gonçalo, de que resultam graves ofensas a Deus... e depois destas mesmas danças se passa a outras indecências que a modéstia cala mas ninguém ignora".[15]

12. Ewbank, Th. *A Vida no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1976.
13. Mawe, J. *Viagens ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1978, p. 72.
14. *Arquivo Metropolitano*... Pastoral de D. Mateus Abreu Pereira, 1805.
15. Ibid., Pastoral de Antônio José Maria Abreu, 1768.

Além do desregramento noturno de sons e gestos que instrumentos rudimentares metamorfoseiam em ritmo e dança, o tempo transformador da festa promove também o fim dos jejuns que a antecederam. É o momento da abundância de comidas, bebidas, libações e regabofes.

Para o inventário da normalização este é mais um item:

> "É detestável umas indecentes festas que se costumam fazer em casas particulares a São Gonçalo, Santa Rita e outros santos que mais servem de fomento à luxúria que de louvor aos mesmos santos que festejam com semelhantes danças e excessos no comer e beber."[16]

Multas são estipuladas, na tentativa de refrear as possíveis infrações:

> "Três mil réis de multa ao dono da casa e a cada um que assistir ou entrar em esses folguedos... quarenta réis a quem cantar."[17]

Jean-Louis Flandrin[18] já apontara como na Europa, com a diminuição dos dias de festa e jejum, cai também o controle sobre a continência sexual obrigatória por ocasião de dias sacros. O tabu da continência é substituído por outro. Não se controla mais o sexo doméstico, portas a dentro, mas controla-se o sexo (a cópula sobretudo), em lugares públicos e sagrados, numa demonstração de que paralelamente à valorização do pudor, valoriza-se também a sacralidade dos espaços religiosos.

E por falarmos em lugares sagrados, nos perguntamos como a Igreja participa das festas de cultura popular... Como se instalam a confusão e a instabilidade festiva em seus adros? De que forma torna-se a Igreja um espaço invertido e ocupado pelo lúdico ou pela desordem?

16. Id., ibid.
17. Id., ibid.
18. Flandrin, J.-L. "L'ancienne société: de la doctrine de l'église à la realité des comportements" in Ariès, Ph. e Béjin, A. (orgs.). *Sexualités Occidentales*. Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 126.

Observamos que, enquanto discurso arquitetônico, a Igreja é um signo fixo dos valores da comunidade e do poder institucional. Mas ela é, simultaneamente, o espaço por excelência da sociabilidade. Abrigando, portanto, a dicotomia de um código rígido de comportamento e de uma excessiva concentração de indivíduos que põem à prova a eficácia deste código, o que a Igreja nos permite desvendar são as infrações proibidas por este mesmo código e alimentadas pela gregariedade.

Já no início do século XIX alguns viajantes percebem esta sociabilidade impregnada de um sensualismo que se mostrava com parcimônia no mais da vida social. Relata Carl Seidler:

> "A igreja é o teatro habitual de todas as aventuras amorosas na fase inicial, a mais ardente da sua eclosão. Só aí é possível ver as damas sem embaraço aproximarem-se discretamente e até cochicharem algumas palavras... enquanto se faz o sinal-da-cruz, pronuncia-se no tom da mais fervorosa prece a declaração de amor..."[19]

Junta-se a ele Thomas Ewbank: "Quarta-feira de Trevas, ocasião em que as luzes são apagadas nas igrejas e jovens maliciosos podem aproveitar-se por isso das devotas..."[20] E é Rugendas (1802-1858) quem por fim registrará, em pranchas, casais enlaçados em discretas conversações na igreja.

Mas se os viajantes percebem as pequenas infrações regadas a lazer e prazer, que se cometiam num adro repleto em dia de missa, o olhar da norma e do controle eclesiástico sobre a Igreja é bem outro: "Igrejas são casas de oração e lugares próprios de chorar pecados", escreve taxativo D. Antônio de Toledo Lara.[21] Obedientes, as Irmandades asseguravam a sua freqüência por membros criteriosamente escolhidos como sendo "mulheres honestas e capazes e homens de procedimento e trato bom".[22] Opiniões tão díspares são porém complementares... A igreja é, então, o lugar do namoro e do desejo,

[19] Seidler, C. *Dez Anos no Brasil*. SP, 1941, p. 67.
[20] Ewbank, Th. *Op. cit.*, p. 171.
[21] *Arquivo Metropolitano*... Pastoral de D. Antônio de Toledo Lara, 1773.
[22] Id., Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, 1778.

e é por isso mesmo o lugar da dor e da culpa. Na tentativa de moralizar a comunidade, trazendo-a para dentro de sua casa, a Igreja vai oferecer-lhe um espaço para a prática de infrações que serão minuciosamente arroladas, a fim de serem combatidas.

Ao escrutar a noite paulistana no século XVIII, é na igreja que vamos encontrar a comunidade reunida; ao abrigo de uma noite que é sinônimo de perigos, mas também de conivências e outros tantos riscos. Ouçamos o que diz, sobre as novenas noturnas do terço, D. Antônio José de Abreu:

> "Não posso deixar de louvar a devoção que há nesta freguesia de se cantar todas as noites o Santo Terço da igreja matriz, porém não me atrevo a aprovar a assistência de homens e mulheres em semelhante tempo pela irreverência e ofensas a Deus que dali podem resultar e por essa causa, sempre a igreja proibiu e os sagrados cânones reprovam os atos noturnos, ainda que sejam de piedade e devoção em que não há mistura de um e outro sexo..."[23]

Com medo das Trevas, D. Salvador Campos Lima propõe: "Será mais louvável mudar-se para horas convenientes do dia em que mulheres e homens não faltem ao santo exercício."[24]

Ou então, D. Mateus Marques Coutinho:

> "Já proibimos as festas noturnas... Proibimos que se façam mais enterramentos de noite para que não se tire desta cerimônia tão tocante e tão piedosa pretexto para se cometer nas igrejas toda a sorte de irreverências... Todos os enterramentos de hoje em diante serão feitos de dia."[25]

As pastorais são claras: a noite é perigosa... cerimônias noturnas ainda que piedosas servem de ocasião para a irreverência. A

[23] *Arquivo Metropolitano*... Pastoral de D. Antônio J. M. Abreu, 1768.
[24] Id., Pastoral de D. Salvador Campos Lima, 1768.
[25] Id., Pastoral de D. Mateus Marques Coutinho, 1768.

dissimulação e o disfarce valem-se da escuridão para perpetrar atos ilícitos. Ocorrem infrações que não se pode controlar porque não se as enxerga. Delitos diversos furtam-se às vistas, porque misturam-se com a noite. "Há tempo que as trevas servem de capa aos insultos."[26] A solução é interditar o culto noturno. Fecham-se as portas da Igreja ao cair da tarde. Não se combate aí apenas uma infração, combate-se sobretudo uma infração que, por não ser vista, não pode ser nomeada.

Outro item sob a mira do mesmo D. Mateus, era a música, que de sacra passava a profana quebrando a sisudez das naves de taipa.

> "Recomendamos aos mestres de capela de todo o nosso bispado que tomem sob sua imediata inspeção todas as músicas que tiverem de executar nas igrejas nas diferentes solenidades do ano não consentindo que se encham os intervalos das cantorias com pedaços de contradança."[27]

Um processo movido contra um mestre-capela de Mogi-Mirim, em 1760, revela o descompasso histriônico que se podia criar com a música.[28] Afirmava uma das testemunhas que o dito mestre "errava os papéis velhíssimos que deveria saber de cor", e ainda dirigia um coro "tão desafinado que mais provoca o riso que a devoção...". Risos e contradanças, sermões e o solene ritual tradicional do ofício da missa nos permitem pensar a pluralidade do real que coexistia dentro das igrejas.

Espaços atraentes, portanto, e cheios de ocasiões de sociabilidade, merecem atenção do controle institucional, além da "honestidade e bom trato" exigidos pelas Irmandades. Do clero vêm as recomendações mais exigentes: "Não se admita à igreja pessoas casadas que estiverem ausentes de seus consortes sem lhes mostrarem licenças deles ou de sua Ilma."[29] A Igreja apropria-se da vigilância que a comunidade exerce sobre si mesma, e a estimula:

> "Não se admitirá também por fregueses as pessoas que venham viver de novo a esta freguesia sem lhe constar primeiro de sua pátria e estado, se são ou não censurados, ou as pessoas de boa ou má vida."[30]

As "murmurações", pecado detestável de que tanto falam os manuais de confissão, eram certamente um dos instrumentos pelos quais a comunidade decidia, com critérios próprios, sobre a probidade e retidão dos seus elementos.

A rigidez das estratégias de controle acentua a possibilidade de infrações.

> "É tal a cegueira e relaxação dos homens que estes se valem do seu adro e as portas das igrejas com intuito de visitar as pessoas do sexo feminino" "... mando debaixo de pena de excomunhão maior que nenhuma pessoa de qualquer condição e qualidade se não ponha de propósito nos adros das igrejas... Que nenhuma mulher vá às mesmas de saia tão alta que lhe apareçam os artelhos dos pés e com as saias à maneira de degraus de sepultura aparecendo a mais inferior, nova moda que com escândalo de toda a modéstia e honestidade tem introduzido o demônio..."[31]

É indo à igreja que as mulheres têm também oportunidade de exibir-se ou seduzir.

Observamos que a relação dos procedimentos comunitários com o discurso clerical não tem nenhuma fixidez. Proíbe-se aqui, infringe-se ali... Um exemplo, é a dissociação que se estabelece entre o corpo doutrinal que se prega no púlpito e a textura de corpos e gestos que se agitam abaixo do mesmo púlpito. Indignado, o comissário do Santo Ofício P. Souza Rocha denuncia:

> "que em algumas igrejas da freguesia deste bispado se tem introduzido escandaloso e errôneo abuso de se congregarem nela em dia de concurso homens com as mulheres sem haver separa-

---

26 Id., Pastoral de D. F. João da Cruz. Livro de Registro de Pastorais, visitas e outras matérias. Macacu, 1723/1763. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1742.
27 Id., Pastoral de D. Mateus Marques Coutinho, 1768.
28 Id., Processo não catalogado, 1760.
29 Id., Pastoral de D. Alexandre Marques, 1732.

30 Id., ibid.
31 Id., Pastoral de D. Antônio de Toledo 1773.

ção de uns e outros como determinam os sagrados cânones, antes com solene desprezo deles, se tem introduzido correspondência íntima, precedida de libertinagem com que muitos membros podres da religião não procuram nem respeitar a casa de Deus como casa de oração".[32]

Ocorre, daí, a tentativa de distribuir os sexos dentro da Igreja, como se a separação física instaurasse a separação do desejo. O mesmo D. Rocha prescreve:

"... mando a todos os párocos e coadjutores em cujas paróquias grassar tão abominável abuso que se deve arrancar pela raiz, para que não mais se pratique em suas igrejas, sob pena de se dar em culpa, façam separar os homens das mulheres de sorte que no lugar superior imediato ao átrio da capela-mor, aquelas naves em que houver separação, se ajuntem e congreguem os homens mais distintos... ficando livre mais todo o corpo da igreja para nela se acomodarem as mulheres".

E por fim arremata que "na parte de baixo se acomodarão a gente da plebe, forros e escravos...".[33] Note-se aí a pluralidade de divisões que poderiam ocorrer dentro da igreja; além de se limitar um lugar sexual demarcava-se também o lugar social de cada um.

Vale dizer que infrações e delitos sexuais deviam ser correntes dentro das igrejas até este período, pois fazem parte invariavelmente dos manuais de confissão. Nosso exemplo é extraído do manual de confissões de D. Christovam de Aguirre, 1681, onde através de um diálogo o neófito instrui-se com o velho confessor:[34]

"— Se a cópula tida entre os casais na igreja tem especial malícia de sacrilégio?

— Ainda que se faça ocultante?, pergunta o ingênuo clérigo.

— Peca o que está na igreja e deseja ter cópula com uma mulher?

[32] Pastoral de D. Paulo de Souza Rocha, 1795.
[33] Id.
[34] Aguirre, C. de. Definições moraes muy uteys e proveytosas para curas, confessores e penitentes. Lisboa, Officina de João Galvão, 1681.

— Se este que está na igreja tivesse vontade de alcançar esta mulher fora da igreja cometeria sacrilégio?"

Fica claro como a Igreja é também o espaço da sedução, do encontro e do possível...

Uma outra questão, intimamente unida à sociabilidade que se engendra dentro da Igreja, e que, por conseguinte, merecerá exortações por parte do clero, é a fala. A fala que não respeita o silêncio nem a instrospecção, tornando-se um empecilho à comunhão com Deus. Fala-se todo o tempo e não se respeita o sermão do padre. Coexistem, portanto, o monólogo clerical, solitário, e a bulha da fala coletiva. O silêncio que equivale à ordem e à norma é penetrado por ruídos e dissonâncias:

"Encomendará (o padre) em suas estações aos seus fregueses, e principalmente às mulheres, as quais são no vício de falarem em voz alta na igreja as mais culpadas, a quietação e o silêncio com que devem estar no templo de Deus e principalmente à missa."[35]

D. Antônio de Guadalupe estende esta preocupação aos próprios clérigos: "Procurem também que nas sacristias haja silêncio e que não se movam entre os sacerdotes conversações nem disputas."[36]

Frei Francisco Dias Xavier (1772) recomenda:

"...cuidará o reverendo pároco em exterminar o abominável, o tremendo excesso das conversas na igreja ... seja vigilante em reprimir este excesso cuja maldade chega à altura destes altos ecos".

E insiste:

"Admoeste, repreenda e faça condenações."[37]

[35] *Arquivo Metropolitano*... Visita Pastoral de Miguel Dias Ferreira, 1749.
[36] Id., Pastoral de D. Antônio de Guadalupe, 1728.
[37] Id., Pastoral de Frei Francisco Dias Xavier, 1772.

Mas o controle não atinge o adestramento ideal do corpo, e não vence a sociabilidade, mais forte do que a norma. Estar junto é ocasião para conversar, tratar, discutir, conjurar...

O corpo revela-se não adestrado também na questão do comer. Ingerir alimentos diversos, fora de hora ou dentro da Igreja, evidencia o clima de descontração e regozijo que anima os fiéis ao longo dos ofícios religiosos, distraídos, portanto, de jejuns respeitosos ou obrigatórios. Queixa-se D. Miguel Dias Ferreira, Visitador em 1749:[38]

"Acha-se mais nesta igreja a notável indecência de comerem nelas as mulheres, cana e várias outras frutas, deixando as cascas na igreja... Condenará o reverendo pároco a cada mulher que praticar tal abuso de comer na igreja e estiver desinquieta por cada vez em 80 réis para a fábrica da igreja."

A ele une-se D. Antônio Toledo de Lara, numa pastoral:[39]

"São a quinta, sexta e sábado da semana santa, dias em que sem dúvida se deve inteiramente observar o jejum conforme a determinação da santa madre igreja, porém incitados os homens, principalmente no que diz respeito à plebe, dos inumeráveis tabuleiros de doces que se encontram por estas ruas e portas das igrejas nos referidos dias... excedem a comida devida deixando assim de jejuar..."

Dias de abstenção, dias de tentação...

Na tentativa de moralizar hábitos e de tornar as normas mais eficazes, os manuais de confissão dardejam punições de "20 dias a pão e água".[40] "Se for Quaresma, por um dia que se omita o jejum, se fará sete dias de penitência, e se não se observar, fará quarenta dias de penitência a pão e água." Michel Foucault, debruçado sobre estudos de patrologia, esclarece o porquê da preocupação eclesiástica com jejuns obrigatórios. "A fornicação", diz ele,

[38] Id., Visita Pastoral de Miguel Dias Ferreira, 1749.
[39] *Arquivo Metropolitano*... Pastoral de D. Antônio de Toledo Lara, 1773.
[40] Arceniaga, M. de. *Metodo de Hacer Fructuosamente Confesión General*. Madrid, Imprenta de Ramon Ruiz, 1794

"faz par com a gula. Por várias razões: porque são dois vícios 'naturais', inatos e portanto dos quais dificilmente nos desfazemos. São dois vícios que implicam a participação do corpo não apenas para se formar mas também para realizar-se; e, enfim, porque há entre eles laços de causalidade muito diretos: é o excesso de comida que acende no corpo o desejo de fornicação".[41]

Outros pequenos deslizes deste corpo mal-educado, que confunde a casa de Deus com a rua, são minuciosamente anotados e combatidos:

"Proibimos que na igreja e capelas entre pessoa alguma em rede, e nela cavalgue ou descavalgue, pela reverência que se deve a tais lugares."[42]

"Não se consentirá que seus fregueses entrem na igreja em chinelas, cabelos atados... ou em timões, excepto aqueles que não tiverem outra coisa à vestir."[43]

E por fim D. Antônio da Madre de Deus exige a

"proibição e condenação para o abuso de seus súditos quando nelas entram a orar o fazem ajoelhado com um só joelho... traindo a reverência com que se deve ter na igreja".[44]

O inventário de infrações que nos conta sobre a trabalhosa tarefa clerical para disciplinar os corpos, no século XVIII, nos fala também do clima de sociabilidade e sensualidade que impregnava as festas religiosas e missas dominicais. A este domínio da festa não falta, da mesma forma, a violência que nasce espontaneamente como um excesso último, entre tantas manifestações de vitalidade. O corpo sedutor, guloso e desobediente é simultaneamente o corpo ensan-

[41] Foucault, M. "Le combat de la chasteté" in Ariès, Ph. e Béjin, A. (orgs.). *Op. cit.*, p. 27.
[42] *Arquivo Metropolitano*... Pastoral, 1736.
[43] Id., ibid.
[44] Id., Pastoral de D. Antônio da Madre de Deus, 1752.

güentado, esfaqueado e sovado. Violências e crimes, tidos como sacrilégios, tinham lugar na Igreja e na procissão, em meio à multidão de fiéis.

Num processo de 1769, para Guaratinguetá (Arquivo da Cúria Metropolitana, documento não catalogado), relata a testemunha

> "que um pardo viandante querendo entrar na capela no dia 8 de sua festa (Nossa Senhora Aparecida), às quatro horas da tarde e um soldado de ordenança que estava na porta principal da dita capela por nome João Presta lhe impediu a entrada ao pardo que puxou por uma faca o que vendo o soldado Ivan Pereira deu com uma vara no alto da fábrica do dito pardo de que lhe resultou ficar ferido".[45]

Na capela do Bom Jesus, na Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré, 1775, Ângelo Vaz de Lima e Domingos de Souza "agridem-se com pancadas no adro da igreja diante da porta principal, no dia de Santo André".[46] Ambos ficam feridos.

O sacristão da igreja matriz de Mogi-Guaçu, Vicente de Cubas, "estando tocando o sino, lhe deo a huas pancadas a um bastardo chamado Januário, dando a primeira bordoada na barriga do dito Vicente Cubas e as mais no corpo".[47]

Na cidade de São Paulo, a 23 de setembro de 1700,

> "às oito horas da noite... noite da procissão que fizeram os religiosos de São Francisco, lançara a espada Joseph da Silva e fora atirando estocadas ao ouvidor João Dias da Silva... e que isto fizera junto ao pálio do Santíssimo Sacramento".[48]

Também a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Guarulhos, é, em 1690, palco de desordem e violência:

> "...na porta da igreja, no recolher da procissão donde houve efusão de sangue no adro da igreja e também se dispararão tiros

[45] Id., Processo não catalogado, 1769.
[46] Id., ibid., 1755.
[47] Id., ibid., 1788.
[48] Id., ibid., 1700.

> que deram as balas na parede da igreja dos quais sairão feridos dois homens e uma negra dentro da igreja".[49]

Uma outra testemunha inquirida,

> "disse que ouvira dizer que João de Oliveira deu no capitão-mor Francisco Pinheiro sete facadas na porta da igreja",[50]

acrescentando mais um dado brutal ao acidente.

Dos processos que examinamos, sem qualquer dúvida, o mais organizado e sangrento diz respeito ao "temerário caso" ocorrido no alpendre da capela curada de Nossa Senhora de Nazaré em 1692: "...acabada a primeira missa, e sem nenhum respeito e temor nem reverência a hum templo sagrado e à festividade de Nossa Senhora de Nazaré", explode a ação "temerária, atrevida e aleivosamente com escândalo, ousadia e desaforo..." em que

> "se dispararão sete ou oito armas de fogo com as quais se matou no adro a João Nunes e no alpendre a Amaro Rodrigues e a hua rapariga de Manuel da Cunha Cardoso e assim na igreja como no adro se ferirão a mais gente, em as portas e janelas da capella se estão vendo sinaes de balas agravando com tão grande excesso a Deus e à casa em que o honram".[51]

As demais testemunhas do processo esclarecem que houve um saldo de três mortes e quatorze feridos, e que os disparos tanto no adro quanto no alpendre foram feitos simultaneamente, por um grupo de "negros espingardeiros" e membros (tios e sobrinhos) da família da "viúva Catharina do Prado".

Como se vê, um crime que tem por mandante uma mulher poderosa, que reúne escravos e familiares em torno de sua causa, e dizima seus desafetos sem qualquer cerimônia, dentro da igreja.

Ao encerrarmos o inventário documentado das contravenções que têm lugar dentro das igrejas paulistas do século XVIII, nos perguntamos: — Não terá Deus aí dado lugar ao Diabo?

[49] Id., ibid., 1690.
[50] Id., ibid.
[51] Id., ibid., 1692.

É bem este o lugar de "chorar pecados"..., mas é também o lugar de chupar cana, falar durante os sermões, prevaricar em noites de novena, de rir do coro desafinado, de "visitar mulheres nos adros", de participar em festas e ofícios que quebram a regularidade do trabalho... É este ainda o lugar das autoridades exibirem-se em "honras de thuribulo", e das irmandades controlarem seus membros "honestos e de bom comportamento".

Mais além, a igreja que estudamos é um canal eficiente de moralização da comunidade; através do levantamento cuidadoso das transgressões praticadas pelos fiéis, ela os converte em delitos úteis à sociedade porque moralizantes. O esforço tremendo da igreja em normatizar o uso do corpo engendra um vigoroso *corpus* documental que, mais do que expressão do caráter infrator da comunidade, é expressão da vontade de repressão que exerce a mesma igreja.

O esforço para disciplinar e doutrinar os fiéis não se exerce sem esbarrar em algumas dificuldades. Dificuldades de "longa duração", se pensarmos no comportamento do baixo clero, esta correia de transmissão da nova moral, dividido entre a pregação moralizante e a prática do concubinato, das côngruas cobradas em excesso, dos jogos de azar, etc.

As câmaras, por sua vez, aproveitam-se do poder mobilizador da igreja para circunscrever a comunidade num espaço limitado e daí melhor perscrutá-la, interrogá-la e, se necessário, puni-la. Não é à toa que soldados como João Presta e Ivan Pereira estão à porta da igreja para deter "um pardo viandante", que não era bem-vindo.

Os crimes de sangue e violências físicas nos contam bastante da igreja como cenário de controle da comunidade sobre si mesma. Acertos de contas, vinganças pessoais, rompimentos de alianças, terão no espetáculo público e comunitário o juiz mesmo de suas ações.

Este controle da comunidade sobre si mesma, que se observa também nas atas das Irmandades, será gradativamente apropriado pela igreja e, posteriormente, manipulado em favor do projeto de moralização.

Mas é aí que o Diabo intervém. O lugar do projeto reformador e disciplinar será vampirizado pela sociabilidade da festa.

Na festa, a regra será esquecida, a norma será quebrada. Quanto mais rígida é a ordem, mais ensandecida é a festa e mais libertadora é a desordem.

Nos limites da sagrada família

Ilegitimidade e casamento no Brasil Colonial*

RENATO PINTO VENÂNCIO

I. Introdução

Desde a publicação do clássico *Casa Grande & Senzala*[1] acostumamo-nos a atribuir o elevado número de filhos naturais do Brasil Colônia aos intercursos sexuais de senhores com escravas. Sob este prisma, a vida sexual colonial se caracterizaria por uma dupla moral, havendo, de um lado, as recatadas e enclausuradas mulheres livres e brancas e, de outro, as negras entregues à volúpia e ao prazer de senhores precocemente viris. Da escolha do cônjuge ao nascimento e criação dos filhos transitaríamos de um mundo austero e casto para um universo marcado pelo sexo fácil e ligações fortuitas.

As pesquisadoras da condição feminina foram as primeiras a chamar atenção para os preconceitos desta visão, mostrando que as mulheres brancas, ao contrário de viverem enclausuradas, requisitavam divórcio, exerciam atividades comerciais e até mesmo rompiam

* Esta pesquisa é parte integrante de minha tese de Mestrado em curso no Departamento de História da USP, sob orientação da Professora Maria Luíza Marcílio. Sou grato ao apoio financeiro da ABEP e do CNPq.

[1] Freyre, G. *Casa Grande & Senzala*, 18.ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1977.

com o discurso oficial do saber e da religião, como era o caso das feiticeiras e hereges do Nordeste seiscentista.[2] Hoje, os estudos da ilegitimidade dão prosseguimento a estas críticas, abordando o tema do concubinato e revendo a falsa idéia de promiscuidade atribuída à massa de "desclassificados" e marginalizados do mundo colonial.

No intuito de ampliar estas informações e de averiguar os níveis de variações sociais e regionais da ilegitimidade, partimos para a consulta das atas de batismo e documentos sobre o casamento conservados nos Arquivos das Cúrias Metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo. Os primeiros resultados desta pesquisa estão sintetizados neste artigo sobre o sexo extraconjugal na segunda metade do século XVIII.

II. A Igreja e o Casamento

Empenhados na difusão planetária da religião cristã, os jesuítas do século XVI desembarcaram na África, Ásia e Novo Mundo. Dois deles, no entanto, se destacaram nas terras do pau-brasil, doutrinando aborígines e vigiando fiéis. Seus nomes: José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. No que tange ao casamento, suas cartas têm tom de lamento e podem ser sintetizadas na lacônica observação feita pelo segundo, em 1551: "Nesta terra há um grande pecado que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas."[3]

Estas queixas, porém, não paravam por aí. Na verdade, elas retratavam uma situação complexa que incluía a reforma da vasta maioria do clero português fiel às tradições medievais do *casamento*

[2] Ver os textos de M. B. Nizza da Silva. Ilana Novinski e M. L. Moreira Leite no livro *Vivência: História, Sexualidade e Imagens Femininas*, São Paulo, Brasiliense, 1980. Trabalho igualmente interessante é o de M. O. L. da Silva Dias. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984, assim como o da antropóloga Mariza Correa, "Repensando a família patriarcal brasileira", in *Colcha de Retalhos sobre a família no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 13-38.

[3] Leite, S. (S.J.). *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553)*, vol. I, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. 119.

por juras em que "ser marido e mulher era viver como marido e mulher, partilhando da mesma casa, da mesma mesa e do mesmo leito".[4]

Para este clero, o casamento costumeiro não constituía falta grave e era sempre contraposto ao adultério e à promiscuidade, estes sim, decididamente condenados. Criticando seus colegas de bantina, Nóbrega fez o seguinte comentário:

> "Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios, que de clérigos, porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que é lícito estar em pecado com suas negras..."[5]

Um século mais tarde, os soldados de Cristo continuavam lamentando os desrespeitos às normas cristãs do casamento. Um deles desenvolveu, em fins do século XVII e início do XVIII, uma extensa pastoral voltada ao combate do concubinato alegando o argumento paulino de que o matrimônio foi instituído "não só para propagação do gênero humano, senão também para remédio da concupiscência e para evitar pecados".[6] Por esta época, a Igreja, melhor estruturada em seis bispados e dezenas de paróquias, pôde desenvolver uma agressiva campanha moralizante que incluía sermões, visitações e devassas. O passo mais importante dessa reforma foi a elaboração de um código padronizador das obrigações do clero e de fiéis. Este código foi denominado *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) e consolidou juridicamente a Contra-Reforma na América portuguesa. Defendendo os interditos, a indissolubidade e a universalidade do matrimônio, os Conciliares se outorgaram poderes superiores aos dos senhores de escravos: "Conforme o direito Divino e humano os escravos e escravas podem casar com outras pessoas

[4] Silva, M. B. Nizza da. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, Edusp/Queiroz, 1984, p. 111.

[5] Leite, S. (S.J.). *Op. cit.*, p. 270.

[6] Benci, J. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos (1700)*. São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 102.

cativas, ou livres, e seus senhores lhes não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente."[7]

O mesmo texto esclarecia a atitude dos vigários perante os amasiados:

> "Conforme o direito e Sagrado Concílio Tridentino, aos prelados pertence conhecer dos leigos amancebados, quanto à correção e emenda somente para os tirar do pecado, e em ordem a este fim podem proceder contra eles com admoestações e penas, até com efeito de se emendarem."[8]

As penas variavam de multas e prisões até ao degredo em último recurso.

No decorrer dos setecentos, os bispos se empenharam em aplicar as obrigações e interditos das Constituições, multando os padres que oficializavam o matrimônio sem a prévia averiguação do estado conjugal dos pretendentes,[9] perseguindo os amancebados e, em determinados casos, tornando gratuito o casamento dos pobres. Consta numa pastoral dc primeiro Bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira (1746-1748), a recomendação aos vigários de Cotia para que, a partir de 1747, passassem a "casar os escravos, carijós e brancos pobres, sem provisão", com a ressalva de que os noivos apresentassem "certidão dos seus párocos em que atestassem os mesmos", quer dizer, especificassem se havia impedimentos e indicassem a paternidade dos cônjuges.[10]

A ação desses bispos também incidiu na vida conjugal, punindo aqueles que apresentavam irregularidades. No livro de Cartas Pastorais e Visitações (SP), o Padre-Visitador Antônio José Álvares, em 1768, instruiu o vigário da paróquia de São Roque (Itu) para não

7 *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. Livro Primeiro, tít. LXXI.
8 Idem, Livro Primeiro, tít. XXII.
9 Processo-crime do Padre Antônio Damazo da Silva, vigário de Mogi-Guaçu, "Matrimônio sem a proclamação dos banhos (1752)", Cúria Metropolitana de São Paulo, sem cód.
10 *Livro do Tombo de Cotia (1728-1844)*. Cúria Metropolitana de São Paulo, cód. 10 — 02 — 18.

administrar "os sacramentos a homens casados que vivam ausentes de suas mulheres".[11]

Na cidade do Rio de Janeiro estes esforços dirigiram-se principalmente para a reforma do baixo clero, intimado pelo Bispo a assistir "conferências morais", iniciadas em 1728 e encerradas cinqüenta anos mais tarde pela pouca audiência que passaram a ter.[12]

Apesar desses esforços, os registros paroquiais mostram um baixo clero flexível na aplicação das normas conciliares. Na paróquia de Santo Amaro (SP), fundada por jesuítas no século XVII, o vigário Reginaldo Antônio dos Reis reconheceu, em 1786, a legitimidade de Anna, filha de Gonçalves de Morais e Francisca da Silva, solteiros, pelo fato desta última ser "sua mulher de futuro, pois estão próximos a casar".[13]

Clérigos ainda mais suspeitos eram os que repetidamente apareciam como compadres de uma mesma mãe solteira[14] ou então os que batizavam filhos de suas próprias escravas, como o seguinte:

> "Aos quinze de novembro de mil e setecentos e sessenta nesta Sé (SP), batizei a Gertrudes filha de Maria e de pay incognito escrava do Reverendo Padre Manoel de Barros, e ele pos os Santos Óleos. Foram padrinhos Manoel Barbosa e sua mulher Clara de Souza, fregueses deste Sé e de que faço este assento — Cura Antônio de Tolledo Lara."[15]

A desobediência às instruções superiores apresentava ainda outro aspecto: vivendo às expensas de provisões cobradas pelos sacramen-

11 *Cartas Pastorais e Visitações*. Cúria Metropolitana de São Paulo, cód. 10 — 03 — 25.
12 "Correspondência do Bispo do Rio de Janeiro com o Governador da Metrópole nos anos de 1754 a 1800", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXIII, 1901, pp. 39-92.
13 *Livro de Batismo de Livres*. Santo Amaro, 1766-1788, Cúria Metropolitana de São Paulo, cód. 04 — 01 — 32.
14 Recentemente calculei que cerca de 5% dos padrinhos de ilegítimos na paróquia de São José (RJ) eram padres ou cônegos. Ver "A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro (1750-1800)", in *Brasil: História Econômica e Demográfica*, São Paulo, Fipe/USP, 1985 (no prelo). As Constituições de 1707 dedicam vários tópicos às punições de clérigos amancebados.
15 *Livro de Batismo de Escravos*, Sé, 1749-1776, Cúria Metropolitana de São Paulo, cód. 03 — 02 — 08.

tos em vez das côngruas, sempre atrasadas, os vigários resistiam à gratuidade dos casamentos. Na supracitada paróquia de Cotia (SP) o custo do processo matrimonial, à revelia do bispo, variava de 700 a 1.500 réis, em 1750, o mesmo ocorrendo nas paróquias paulistas de Santana, Santo Amaro e Jundiaí. Havia mesmo processos que fugiam à média de forma surpreendente, como é o caso dos papéis de Valentim da Costa e Escolástica, escravos do Capitão José da Costa, que custaram 1.808 réis, sendo 1.280 despendidos para auferir oito testemunhas, pois tendo Valentim da Costa "seus banhos em ordem sem impedimento algum, lhe faltava a certidão de batismo, cujo assento se não achava nos livros por incúria do pároco".[16]

Já os ex-escravos estavam sujeitos a gastos ainda maiores. Este era o caso de forros vindos de paróquias distantes que tinham de provar seu "estado de liberdade". É realmente espantoso que alguns libertos tenham se sujeitado a tais processos, sempre dispendiosos e demorados, como o "Auto de Justificação de Estado Livre de Maximiana (forra) para casar-se com João (escravo de José de Sá e Morais)", de 1748, que custou 1.908 réis, ao passo que o processo matrimonial do casal despendeu 1.408 réis.[17]

Uma forma ainda mais flagrante do empenho da Igreja na difusão do matrimônio cristão foram as devassas. Esta prática constituía-se em idas periódicas a paróquias distantes por padres-visitadores no intuito de inspecionar a vida dos fiéis. Infelizmente muitas dessas devassas foram destruídas, extraviaram-se ou permanecem ocultas em meio ao grande material existente nos arquivos paroquiais pelo Brasil afora. Das já analisadas, constam as de Minas Gerais, em 1737, e as do sul da Bahia, em 1813. Na primeira a proporção de concubinos entre os acusados é de 87,4%. Na segunda esta percentagem é significativamente menor, situando-se em 44,5%. Os denunciados eram admoestados a casarem e, às vezes, proibidos de freqüentarem a

16 *"Autos de Justificação de Batismo de Valentim da Costa escravo do Capitão José da Costa em 1749"*, Cúria Metropolitana de São Paulo, cód. 46 — 04 — 286.

17 *"Auto de Justificação de Estado Livre de Maximiana forra para casar-se com João escravo de José de Sá e Morais em 1748"*, Cúria Metropolitana de São Paulo, sem código.

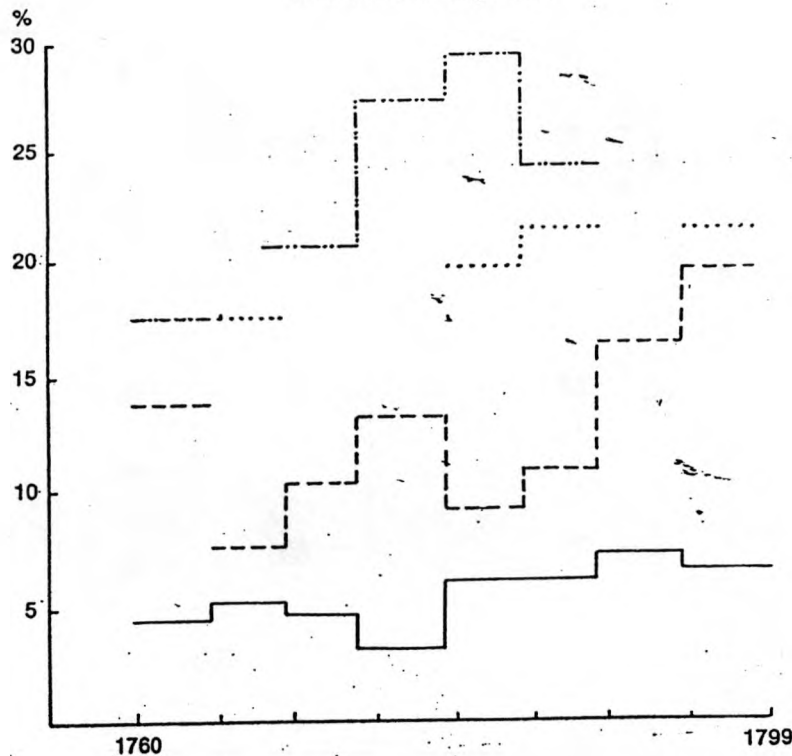
missa, sendo prova literal das punições eclesiásticas à população concubinada.[18]

Temperando reforma do clero com doutrinação dos fiéis e punição dos desviantes, a Igreja do século XVIII não conseguiu eliminar a ilegitimidade, mas logrou alguns resultados na difusão do casamento no mundo livre e muito pouco no meio escravo, como procuraremos demonstrar no tópico seguinte.

III. Características da Ilegitimidade

Os filhos ilegítimos podem ser atribuídos a dois tipos de uniões: o concubinato ou então a ligação fortuita. A tomar pela terminologia eclesiástica, estas duas práticas coexistiam: eram os amancebados, as "conversações prolongadas", as teúdas e manteúdas, no primeiro caso, e as amizades e tratos ilícitos no segundo.

Difícil, senão impossível, é classificar a totalidade dos bastardos nascidos de concubinato e de ligações fortuitas ou até mesmo os filhos naturais de uma mesma mãe, dada a ausência sistemática da paternidade e as variações de sobrenomes nas atas de batismo. Em certas regiões, porém, as atas permitiram a reconstituição de algumas famílias ilegítimas. Isto ocorreu na paróquia de Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, onde reconstituímos os laços familiares de cinqüenta filhos naturais. Na Tabela I selecionamos cinco destas famílias, cabendo destacar a de Manoel Antunes e Ângela Maria constituída por pardos livres, solteiros, naturais e moradores da região do Rio Grande. Este casal, além de apresentar uma vida conjugal estável, mantinha relações de compadrio com a vizinhança igualmente parda e livre. A incidência de Manuéis e Franciscos deixa ver que nem mesmo a escolha dos nomes fugia à urdidura de reciprocidades locais.

18 Luna, F. V. e Costa, I. N. "Devassa nas Minas: observações sobre os casos de concubinatos", in *Anais do Museu Paulista* (separata), tomo XXXI, 1982, p. 13. Mott, L. R. B., "Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)", in *Cadernos do Ceru*, n.º 18, São Paulo, 1983, p. 99.

Os registros paroquiais também são um meio seguro para a análise quantitativa da ilegitimidade. Dada, porém, a impossibilidade de cobrir um vasto número de paróquias, resolvemos selecionar quatro que apresentassem as seguintes características: uma urbana e portuária, São José — RJ; uma de área de *plantation*, Jacarepaguá — RJ; uma terceira, que fosse urbana e distante do litoral, Sé — SP; uma última, localizada em região de subsistência, Santo Amaro — SP.

A partir deste levantamento elaboramos dois gráficos que revelam a marcante estabilidade dos nascimentos ilegítimos. Em nenhuma paróquia o número de filhos naturais chegou a menos de 5,5% num período de quarenta anos.

A pesquisa também indicou que a formação das vilas e cidades, ao contrário do que se tem afirmado, não fazia com que a ilegitimidade diminuísse.[19] Na paróquia de São José, núcleo comercial e portuário do Rio de Janeiro, pelo menos 1/4 dos batizados durante a segunda metade do século XVIII era de filhos naturais, sendo a proporção de enjeitados ligeiramente inferior a 1/5. Percentagem, sem dúvida, influenciada pela presença da roda dos expostos naquela paróquia. A roda, fundada na Santa Casa de Misericórdia, em 1738, foi criada para evitar abandonos de recém-nascidos em ruas e terrenos baldios. Uma semana após o abandono, os "expostos" eram distribuídos a amas-de-leite e famílias das redondezas, ou então permaneciam em asilo de órfãos da Misericórdia.

No campo, a presença da herança territorial e a reduzida densidade populacional viabilizavam a ação pastoral dos párocos empenhados em difundir o casamento. Em Jacarepaguá, que tinha 16,5% de ilegitimidade, este empenho foi registrado pelo Monsenhor Pizarro que, em 1749, visitou esta paróquia. Com muita sagacidade, Pizarro observou que o vigário local vinha "mostrando assazmente a sua

[19] D. E. Levi afirmou que "o matrimônio era incomum, ainda no último quarto do século (XVIII); como resultado, o número de bastardos, comumente filhos de homens brancos com mulheres índias ou negras, era muito alto. Tais costumes eram devidos em parte ao padrão disperso e rural de colonização, e seu corretivo consistiu em forçar os paulistas a estabelecerem-se em vilas e cidades onde poderiam ser desviados do pecado e transformados em súditos produtivos da Coroa". Ver: *A Família Prado,* São Paulo, Cultura 70, 1977, p. 46.

GRÁFICO II
Nascimentos Ilegítimos e Abandono de Crianças

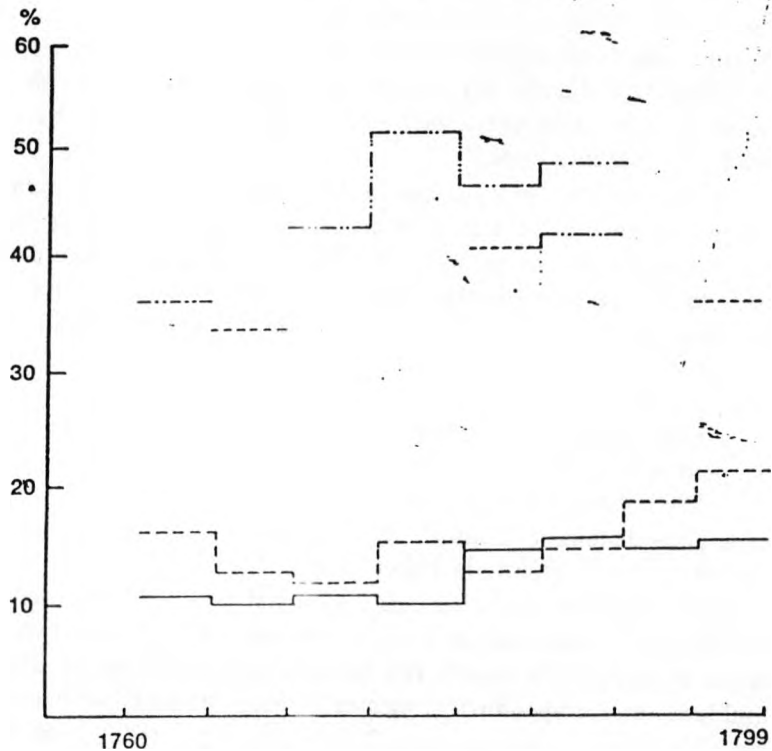
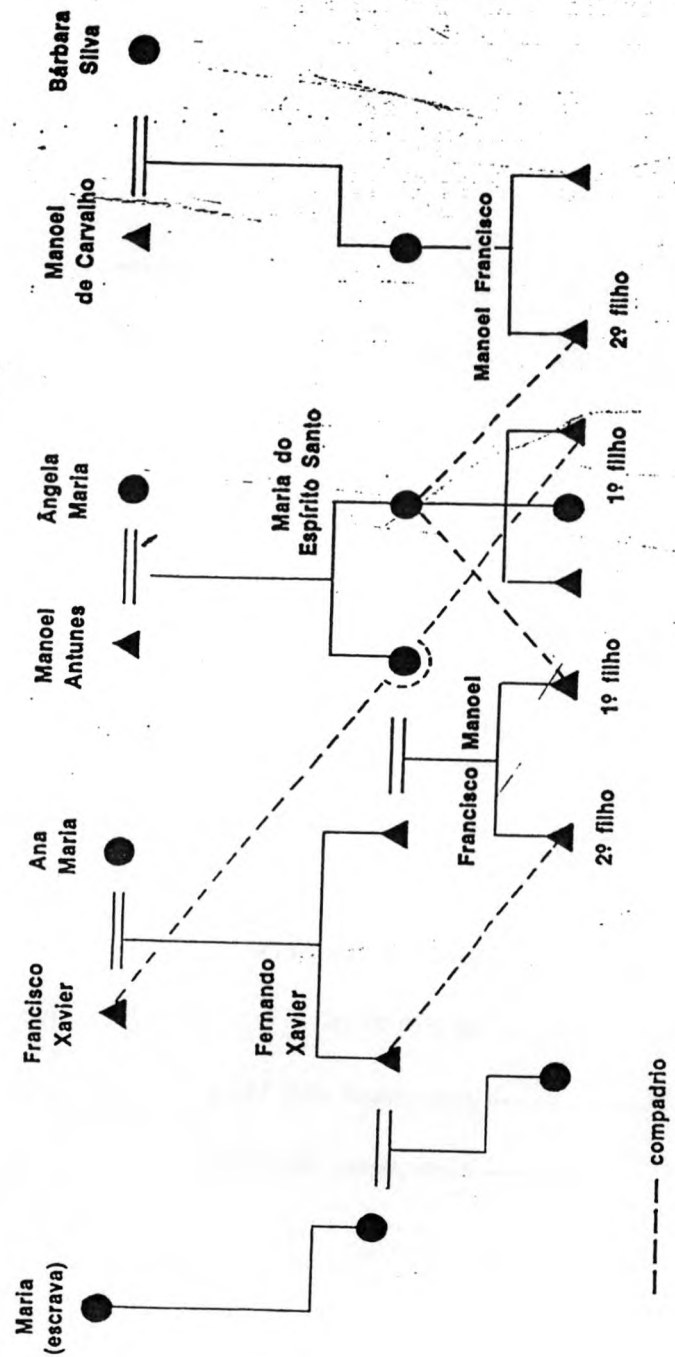



TABELA I
Concubinato e Compadrio em Jacarepaguá: 1760 a 1800

Bárbara Silva
Manoel de Carvalho
Manoel Francisco
2º filho
Ângela Maria
Manoel Antunes
Maria do Espírito Santo
1º filho
1º filho
Francisco Manoel
2º filho
Ana Maria
Francisco Xavier
Fernando Xavier
Maria (escrava)
- - - compadrio

aptidão, e zelo pela sua Igreja, e com tranqüilidade conservava o rebanho que lhe foi confiado como verdadeiro pastor".[20]

O mesmo não acontecia nas paróquias populosas. Nelas, a ação enérgica de padres e do bispo não surtia grandes efeitos. Este era o caso da paróquia de São José, que contava com 9.545 habitantes em 1792, ou então a da Sé de São Paulo que, em 1765, concentrava 3.832 "almas" distribuídas em 899 domicílios[21] e tinha uma ilegitimidade superior a 30%.

As mães de filhos ilegítimos, retratadas pelo discurso eclesiástico como "lascivas e desregradas", eram em sua grande maioria mulheres pobres, provavelmente filhas de casais amancebados. Entre elas, é enorme a presença de ex-escravas (Gráfico III).

É curioso observarmos que na paróquia em que encontramos o menor número de forras, o vigário, a partir de 1799, começou a especificar a cor dos recém-nascidos. No Gráfico IV podemos ver que na diminuta paróquia de Santo Amaro a maioria dos ilegítimos livres eram filhos, netos e bisnetos de escravas que conseguiam a carta de alforria.

Estas constatações nos levam a refletir sobre as conseqüências do alto custo do processo matrimonial, que afastava do casamento a população pobre, ao mesmo tempo que nos remetem ao riquíssimo filão de pesquisa que é o estudo das estruturas africanas de família e parentesco.

Os cativos, por sua vez, tinham bem menos possibilidades de organizarem legalmente sua família (Tabela II), mas mesmo reconhecendo a raridade do matrimônio entre eles, não devemos ser taxativos afirmando que "a formalização de casamentos religiosos, cara demais, não tinha sentido na vida cotidiana do escravo".[22] Entre as paróquias supracitadas encontramos até 40% de legitimidade para os filhos de escravos, média superior à de algumas populações livres.[23]

---

[20] *Livro das Visitas Pastorais, Ano de 1794.* Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, sem cód.

[21] Marcílio, M. L. *A Cidade de São Paulo: Povoamento e População, 1750-1850*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1973, pp. 102-103.

[22] Dias, M. O. S. *Op. cit.*, p. 91.

[23] A ilegitimidade da população livre de Vila Rica de 1760 a 1800 era de 65%. Ver Del Neri, I. C. *Vila Rica: População (1729-1826)*. São Paulo, IPE/USP, 1979, p. 227.

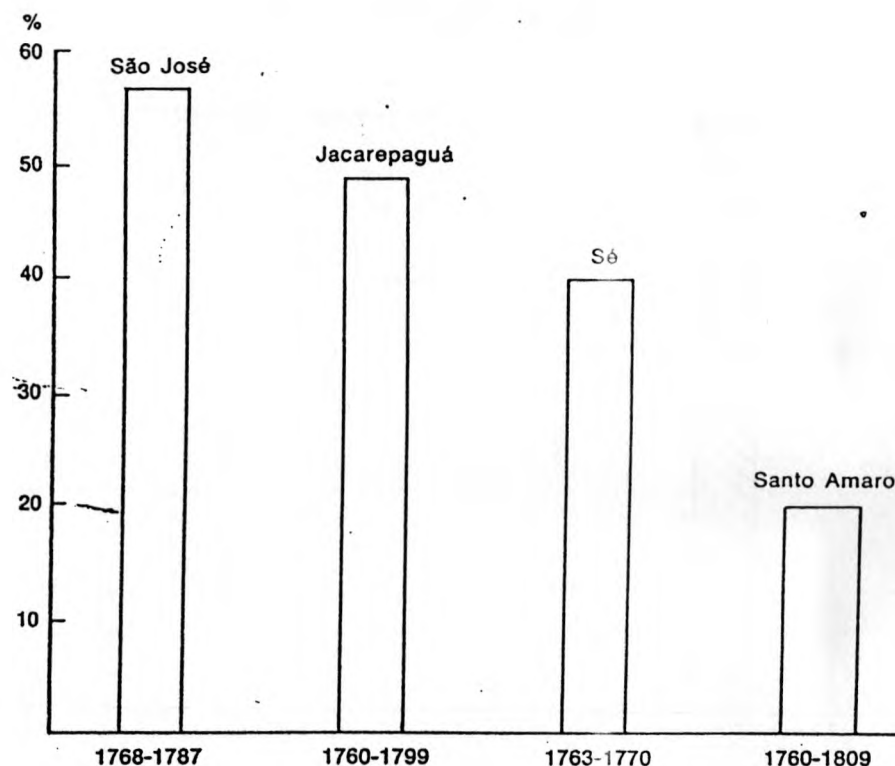
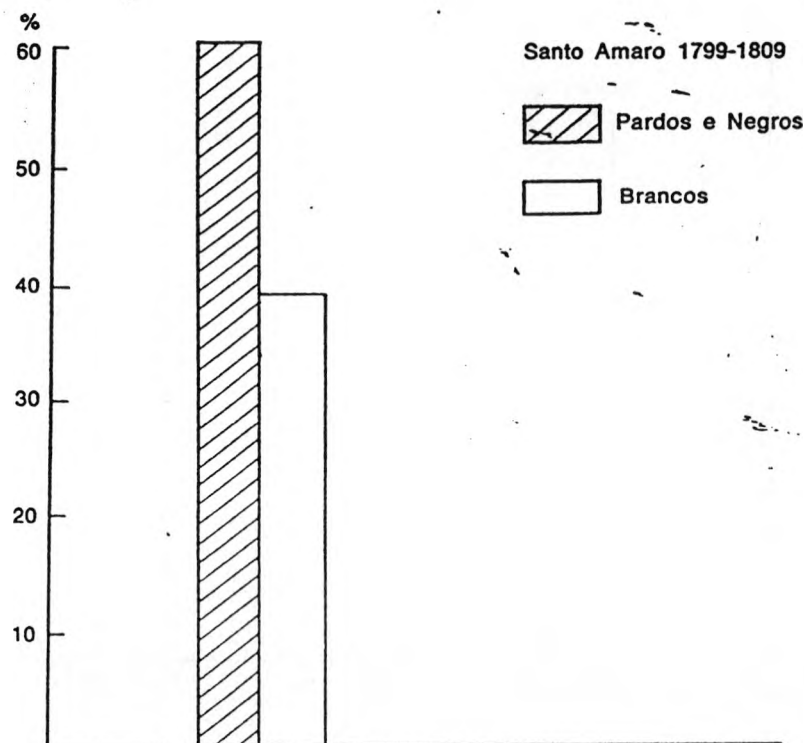
GRÁFICO III
% de Forras Mães de Ilegítimos

No meio urbano, a ilegitimidade dos escravos, à semelhança dos livres, era bastante elevada. Seria interessante realizar outros estudos para constatarmos até que ponto a legitimidade de paróquias, como a de Jacarepaguá, com oito engenhos de açúcar e vasta escravaria, era excepcional ou não. Um estudo sistemático das atas revelaria os seguintes aspectos: distribuição de escravos nas fazendas e sítios, escolha de padrinhos de prenomes preferidos e etnias

GRÁFICO IV
Ilegítimos Brancos, Pardos e Negros

predominantes, sendo campo ainda pouco explorado pelos pesquisadores.[24]

[24] Uma interessante pesquisa, elaborada a partir dos registros paroquiais de escravos, é o artigo de S. Gudeman e S. B. Schwartz, "Cleasing Original Sin: Godparenthood and the Baptism of Slaves in Eighteenth-Century Bahia", in Smith, R. *Kinship, Ideology and Practice in Latin America*, Chapel Hill, 1984, pp. 35-58.

TABELA II*

Nascimentos Ilegítimos na População Escrava do Rio de Janeiro e de São Paulo — 1760-1800

Paróquias	Ilegítimos	Legítimos	Total
São José (1791-1795)	Abs: 98 11,4%	Abs: 768 88,6%	866 100%
Jacarepaguá (1796-1799)	Abs: 102 40,1%	Abs: 152 59,9%	254 100%
Sé (1760-1765)	Abs: 258 33,8%	Abs: 505 66,2%	763 100%
Santo Amaro (1765-1784)	Abs: 86 31,1%	Abs: 190 68,9%	276 100%

No que diz respeito às mães forras do Rio de Janeiro, sabemos que 9% delas eram de origem africana. Tratava-se de uma verdadeira epopéia de mulheres escravizadas no continente africano, traficadas para o Brasil, onde tempos mais tarde conseguiam a compra ou doação da liberdade. Elas eram, em sua maioria, Minas, Angolas, Benguelas e Congolas, o que se traduziria, segundo Artur Ramos, nos grupos Fanti-Ashanti (Minas) e Banto (Angolas, Benguelas e Congolas).[25] É curioso observarmos que neste último grupo a filiação, ao contrário do Ocidente, é estabelecida pela linha matrilinear, sendo que muitos deles praticam a poligamia. Algo similar ocorre entre os Ashanti, que tomam "o *status* de uma pessoa, seu lugar e seus direitos provindo da sua mãe".[26] Meyer Fortes observou que mesmo os mais ocidentalizados Ashantis costumam dizer: *"Votre mère est votre famille, mais pas votre père."*[27]

* Os registros paroquiais de escravos, em péssimo estado de conservação, impossibilitaram a construção de séries mais longas.
[25] Ramos, A. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Brasiliana, vol. 249, 3.ª ed., São Paulo, INL/MEC, 1979, p. 186.
[26] Radcliffe-Brown, A. R. e Forde. D. (orgs.). *Sistèmes Familiaux et Matrimoniaux en Afrique*. Paris, PUF, 1953, p. 275.
[27] Idem, p. 346.

Nessas sociedades o "irmão da mãe" ocupa muitas vezes o papel que a Europa Ocidental atribui ao pai. Ao tio materno cabem várias obrigações na educação e manutenção dos sobrinhos. O adultério é severamente punido devido à desonra que ele acarreta, mas não há o estigma da bastardia, pois o sangue se transmite pela mãe e não pelo homem.

Os missionários do século XVII, surpresos com estes costumes, não poupavam imprecações na descrição da vida conjugal dos bantos:

> "A gula, e luxúria é sem freio. No estado do matrimônio vai em geral grande desconcerto: uns tem portas adentro todas quantas mulheres podem sustentar, coabitando com cada uma, como se fora sua legítima consorte: outros quando querem casar, não fazem mais que concertar-se com a que escolhem como se fora contrato de compra e venda, e sem outra cerimônia da Igreja se hão por casados: e em cabo de anos, se acertam a se desconcertar dela, com a mesma facilidade a despedem."[28]

Relato pouco diferente das queixas contra as mulatas e crioulas que aparecem nos raros processos de divórcio da cidade do Rio de Janeiro entre 1750 e 1800, em que esposas brancas acusavam os maridos de estarem concubinados com uma ou várias mulatas, como no libelo de Izabel de Azevedo contra o Capitão Thomas de Araujo Ferreira, acusado de estar, em 1752, "mal encaminhado com uma crioula chamada Elena Correa a quem publicamente tratava por sua concubina, depois de casado com Izabel continuando no mesmo concubinato tão escandalosamente que de dia e de noite estava acompanhando a dita crioula".[29] Ou então no processo que Quitéria Maria de Figueiredo Almeida impetrou contra seu marido, onde lemos a afirmação de que ele "estava amancebado como ainda hoje está com sua mulata por nome Cypriana na rua do Senhor Bom Jesus com quem morava e ainda mora em sua mesma casa, sustentando, vestindo e pagando casas, como casados".

[28] Brásio, A. *Monumenta Missionária Africana*. Vol. V, Lisboa, 1955, p. 611.
[29] Esses processos ainda não foram classificados e se encontram no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

Não é inverossímil supormos que para cada denúncia de semelhantes abusos deveriam existir vários casos não descobertos ou em que a esposa se conformava com a vida paralela do consorte amancebado com negras e mulatas.

Esta grande presença de negras concubinadas, porém, não fazia com que a ilegitimidade ficasse restrita a um grupo étnico ou social específico. No Rio de Janeiro e em São Paulo não faltaram brancas pobres amancebadas e até mesmo algumas mulheres de boa estirpe vivendo em concubinato e assumindo integralmente uma prole de ilegítimos.[30]

IV. Considerações Finais

No texto acima não tocamos no delicado problema que é o da ausência de documentos produzidos diretamente pelo conjunto da população que vivia em concubinato. Que pensavam eles sobre o casamento costumeiro? Destarte, a própria terminologia por nós utilizada é passível de questionamentos. As palavras: concubino, amancebado, amasiado, etc., são denominações que visam, antes de mais nada, excluir, separar e desclassificar os fiéis recalcitrantes.

Para solucionarmos estes impasses são necessárias novas pesquisas que procurem comparar a união consensual com o matrimônio cristão. Em outras palavras, trata-se de saber até que ponto a união livre era realmente "livre". Não tenho dúvidas de que estes estudos (como o do adultério da concubina, por exemplo) iluminarão novos aspectos da vida conjugal de outrora, talvez mostrando que tanto ontem como hoje a união livre pode ser, em muitos casos, uma instituição instável, mas tão pretensamente austera quanto o casamento legitimamente constituído.

[30] Cerca de 1% das mães de ilegítimos da paróquia de São José receberam o qualificativo "Dona", sinal de prestígio social.

Casamento e ilegitimidade no cotidiano da justiça

CELESTE ZENHA

O PRESENTE TRABALHO faz parte de uma pesquisa mais ampla que resultou numa dissertação de Mestrado intitulada *As Práticas da Justiça no Cotidiano da Pobreza.* A proposta foi de estudar os efeitos concretos da invenção chamada Justiça no cotidiano de uma comunidade brasileira durante o século XIX. Para tanto optamos por um recorte operacional da realidade onde se pudesse flagrar os movimentos diários do poder judiciário, bem como outras atitudes que a ele se associaram. Capivary, um município sem grande expressão econômica e política no Império, situado nos contrafortes da Serra de Friburgo, foi escolhido para a realização da pesquisa.

Assim, pudemos tomar conhecimento da rede de relações em que se inseriram aqueles que participaram da construção dos discursos registrados nos autos dos processos penais por nós analisados. Foi portanto possível estabelecer uma ligação entre o exercício da Justiça e as demais práticas de poder que coexistiam nesta comunidade. As preocupações mais importantes do trabalho foram portanto as de contar como se julga através do poder judiciário e o que leva alguém a acionar este mecanismo que produz culpados e inocentes. Quais

as formas de participação da população nesta produção?[1] Enfim tentar recuperar alguma das lutas que emergiram na confecção das versões registradas nos autos como verdadeiras e que nós denominamos "Fábula".

A fábula é a verdade final produzida no processo. Nada mais é do que uma historieta tida como coerente e verdadeira, resultante do conjunto de versões apresentadas por todos aqueles que falaram durante o processo: queixoso, autoridade, ofensor, ofendido, peritos e testemunhas.[2] Ela se distingue da ação, perdida no tempo, que serve de pretexto para o denunciante. Analisando os autos dos processos, verificamos que um cadáver pode ser motivo suficiente para que seja instaurado um inquérito para a averiguação de um assassinato. Mas o que realmente ocorreu entre o denunciado e o motor ficou perdido no tempo. Logo, um discurso expresso no processo penal fala a respeito de um fato, e ao contrário de revelar, produz uma verdade responsável pela condenação ou absolvição do réu. As práticas jurídicas produzem, portanto, uma verdade dos autos e jamais a repetição (repetida ação) do fato acontecido no passado, da agressão que ocasionou a morte. O que nos permite concluir que o ocorrido se transforma em *crime* através da verdade produzida nos autos.

Mas é necessário que aquele que julga se encontre diante de uma verdade e não de uma mentira. Para tanto, foram estabelecidos critérios que avaliam um discurso como verdadeiro ou falso, um certo número de regras para a produção da verdade. A freqüência de depoimentos similares é critério básico para esta avaliação. Para que tais similaridades ocorram, é necessário que esses discursos versem de maneira comum sobre o mesmo fato. Isto só é possível se o ato relatado não for completamente estranho à sociedade da qual os depoen-

[1] As formas de participação da população na construção das verdades registradas nos autos foi analisada no último capítulo da tese, intitulado: "Personagens e atores na produção de criminosos."

[2] A nossa concepção de "Fábula" inspira-se no conceito veiculado por Marisa Correa em seu livro *Morte em Família*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983, p. 26. Nas palavras da autora, "A escolha da palavra fábula para designar esta ordenação enfatiza a idéia de que os fatos estão em suspenso, de que não há mais responsabilidade de através do processo revê-los, fazer a caminhada inversa e chegar aos fatos reais, às relações concretas existentes por detrás de cada crime. Dá ênfase ainda ao fato de que um processo é um conjunto de múltiplas versões, todas originadas no mesmo ato, irrecuperável conto."

tes fazem parte. Logo, não é possível através dos autos dos processos criminais saber o que houve entre o acusado e o ofendido na chamada hora do crime. Por outro lado, a análise dos depoimentos nos permite perceber o posicionamento dos depoentes em relação ao fato narrado, e detectar a importância que um acontecimento como aquele assume nessa sociedade, bem como os valores sociais que julgam os envolvidos, principalmente se o pesquisador possuir um conhecimento mais amplo sobre a sociedade em questão. Nesse sentido é que lançamos mão de um corpo documental complementar à coleção de processos penais arquivados no Fórum de Silva Jardim, que nos permitiu estudar mais profundamente os temas referidos nos processos, quais sejam trabalho, riqueza e amor.[3] A importância que esse segundo conjunto de fontes assumiu durante a realização do trabalho tornou-se tão fundamental quanto aquela correspondente à coleção dos processos penais, já que permitiu a contextualização dos discursos registrados nos autos. As informações obtidas com esta documentação serviu-nos de base para que pudéssemos avaliar a importância que determinados acontecimentos narrados nos processos penais adquiriu naquela sociedade, e que facilmente poderia ser super ou subestimada, se o pesquisador não conhecesse bem a cena social em que foram produzidos os depoimentos registrados nos autos estudados.

No texto que se segue, o leitor poderá verificar como determinadas atitudes condenadas pela moral da comunidade local são atingidas pelo poder judiciário do Império. Este se constitui por vezes em uma arma capaz de produzir uma punição para aqueles que foram apontados como transgressores de algumas das regras estabelecidas para "o agir" sexual e amoroso dos habitantes da Capivary do século XIX.

Com base nas análises das fontes disponíveis é possível afirmarmos que a instituição do casamento, em Capivary, produziu determinados efeitos como o da manutenção e ampliação da propriedade fun-

[3] Além dos processos penais utilizamos os livros de registros de escrituras de compra e venda de propriedades, os registros de terra (paroquiais), a coleção de inventários e as perfilhações em cartório. Toda esta documentação encontra-se arquivada nos dois cartórios existentes no Fórum de Silva Jardim. Na Cúria Metropolitana consultamos os livros de provisão de casamentos e os "banhos" (processos de casamento). Ainda foi por nós utilizada a coleção de Almanaques Laemmert que se encontra no IHGB.

diária nas mãos de determinadas famílias, bem como o da produção de redes de solidariedade e proteção. No entanto, ao contrário do que mecanicamente se poderia imaginar, nem todos os grandes proprietários de terra em Capivary contraíam matrimônio. Por outro lado, os dados fornecidos pelas fontes já mencionadas acusam a presença significativa, e disseminada por todas as camadas sociais, de relações amorosas qualificadas como ilegítimas. As fábulas relatadas a seguir atentam o leitor para o fato de que embora o casamento fosse em Capivary a relação mais aceita, e até certo ponto desejada, estava longe de anular a presença das denominadas relações ilícitas.

Numa sociedade em que encontramos um índice de quase 40% de filiação ilegítima, na qual as funções do casamento restringem-se às camadas mais abastadas da população local, tendemos a imaginar uma promiscuidade generalizada, onde os menos favorecidos dificilmente se submetiam a qualquer tipo de moral. No entanto, as fábulas que se seguem vêm lançar uma luz sobre as atitudes sexuais reprovadas pela comunidade em geral, que não hesitou em procurar justiça para punir os contraventores da moral local.

O Rapto

Encontramos quatro exemplos de processos nos quais os réus eram acusados de ter raptado as ofendidas. Desses quatro, apenas um chega a julgamento, mas por encontrar-se incompleto desconhecemos o resultado. A aparente dificuldade em condenar o réu pode ser explicada pelos obstáculos encontrados para que fosse possível reunir todos os detalhes técnicos que faziam do raptor um criminoso. Para tanto, era necessário que a raptada fosse menor de 17 anos e honesta, em outras palavras, *virgem*, e que após o rapto ocorresse o defloramento como previam os artigos 224 e 227 do Código Criminal. Se a ofendida fosse *maior de 17 anos* ou *não virgem*, então seria necessário indicar a *violência* empregada no ato em questão e a intenção libidinosa do agressor para que o réu pudesse ser indiciado no

artigo 226.[4] Devido à necessidade da reunião das situações antes relacionadas para que se pudesse julgar o réu como um criminoso, é que os inquisidores efetuaram as perguntas abaixo:

1 — Perguntado se esta moça antes de ir para sua casa era virgem e honesta?[5]
2 — Perguntado se esta moça fora deflorada pelo réu?[6]
3 — Perguntado se o réu havia prometido casamento a esta moça?[7]
4 — Perguntado se o acusado a seduzira para fins libidinosos?[8]
5 — Pergunta se no dia em que viera buscar a dita menor, veio ou não armado?[9]

As três primeiras perguntas são feitas com a finalidade de identificar o ato com os artigos 224 e 227. Explicitadas as relações libidinosas que a raptada e o réu entretinham há quase um ano em casa dos parentes da ofendida, o inquiridor tenta acusar o réu do crime previsto no artigo 226.

Devido ao caráter particular do crime para o qual "inexiste procedimento oficial",[10] era necessário existir um queixoso, e em 3 dos 4 processos o queixoso desiste da queixa por motivos diversos mas suficientes para descaracterização do réu como criminoso. Assim, Isabel Maria de Jesus apresenta queixa-crime de rapto e, posteriormente, desiste da mesma por ter o raptor contraído matrimônio com sua filha, atitude suficiente, segundo o artigo 225 do código criminal, para livrá-lo das penas previstas no artigo 224 em que o réu já se encontrava pronunciado aguardando julgamento.

José Borba, diante do depoimento de sua filha de 15 anos, raptada por um homem casado com o qual vivia na condição de amante na casa da própria mulher do raptor, retira a sua queixa, já que

[4] Código Criminal do Império do Brasil, Rio de Janeiro, Eduardo & Henrique Laemert, 1873, p. 279.
[5] Processo 1.618, 1875 — 2.º Ofício de Notas de Silva Jardim.
[6] Idem.
[7] Idem.
[8] Processo 2.080, 1887 — 2.º Ofício de Notas de Silva Jardim.
[9] Idem.
[10] Código Criminal... *Op. cit.*, p. 279.

tanto a "honestidade" de sua filha quanto a existência de violência no momento do rapto são negadas pela raptada.

Atitude semelhante é tomada por Joaquim Alves de Brito, pai de Tertuliana de Brito, raptada por Felicissimo Marinho Coelho, que apresenta em sua defesa a seguinte carta de autoria da raptada:

"Diz Maria Tertuliana de Brito que tendo seu pai Luiz Joaquim Alves de Brito a corrido de caza foi a supplicante a caza de João Ignacio Salazar e tendo affeição a Felicissimo Marinho Coelho retirou-se muito voluntariamente para a caza deste aonde pretende viver. E como consta a supplicante que seu pai deo queixa por crime de rapto contra o dito Marinho Coelho, e a supplicante não foi raptada nem seduzida para hir para ali vem fazer esta declaração, bem como que he maior de 17 anos como se vê na certidão que offerece."[11]

Sem colocar em dúvida sua "honestidade" antes do ato pelo qual seu amante é acusado, a ofendida alega sua maioridade e a vontade de acompanhar o réu como condições suficientes para inocentar seu "amazio".

A simples idade da ofendida não se constitui no elemento único para a caracterização de um ato criminoso. Como vimos acima, a vontade da ofendida e sua "honestidade" são dados fundamentais muitas vezes esquecidos pelo queixoso.

Na maioria dos casos a intenção dos ofensores aparenta mais o desejo de conseguir através de uma atitude extremada a consolidação do matrimônio com a raptada, do que a desonra propriamente da ofendida. Já que com a exceção do caso de Luodegário, todos os outros três réus afirmam o desejo de contrair matrimônio com a raptada. João Paulo da Motta, por exemplo, que ao final do processo encontra-se casado com a ofendida, já havia confessado as suas intenções para com Joaquina.

A resposta dada ao inquiridor por Francelina explica a razão pela qual o réu, impossibilitado de efetuar o casamento, opta pelo delito:

[11] Processo 631, 1856 — 2.º Ofício de Notas de Silva Jardim.

"Perguntado se quer casar com o réo? Respondeo que não quer se cazar com elle e nem morar com elle e nem delle quer saber para coisa alguma."[12]

Inúmeros outros quesitos além do consentimento da noiva eram necessários para que um casamento viesse a se realizar com o "aval" das famílias dos cônjuges. Por vezes não bastava o consentimento da noiva e a boa situação econômica e social do noivo, como no caso de José Paulo da Motta, fazendeiro e posteriormente substituto de subdelegado, que tinha uma rixa com o tutor da menina. O estado civil do raptor podia impedir a contração do matrimônio levando o casal a optar por uma relação alternativa ao casamento e classificada localmente como ilegítima.

Para concluir devemos dizer que casar foi um verbo que em Capivary produziu uma série de efeitos (concentração fundiária, laços de proteção e compadrio, etc.). Um desses efeitos foi a classificação como ilegítimas das relações amorosas em que os cônjuges não haviam sido abençoados pela Igreja.

Por outro lado, ele é resultado de um embate entre vários procedimentos exercitados por elementos que desejam efeitos diferentes. Nesse sentido a fábula do rapto é uma forma de luta em que um elemento (o queixoso) exercita a Justiça com a finalidade de *legitimar* através do casamento a relação amorosa contraída entre o réu e a ofendida. Já o raptor realiza o ato de "roubar" a ofendida em duas situações: quando não pode contrair matrimônio legalmente pelo fato de ser casado mas deseja assumir publicamente sua ligação ilícita com a ofendida; quando o réu pretende efetivar um matrimônio legítimo com uma moça cujos pais lhe opõem resistência. Assim, ao proceder como um criminoso, o réu consegue atingir seus objetivos, qual seja contrair matrimônio com a ofendida.

Os detalhes técnicos requeridos pelo código criminal, na maior parte dos casos, tornaram impossível a punição dos acusados pelo crime de rapto. Desta forma este tipo de fábula produzia em Capivary, em vez da condenação dos réus, a efetivação do matrimônio

[12] Processo 2.080 — *Op. cit.*

entre acusado e ofendida, ou a contração de relações amorosas classificadas pela comunidade como ilegítimas.

Estupro

O código criminal menciona sete artigos referentes ao estupro:

Art. 219 — deflorar mulher virgem menor de 17 anos.

Art. 220 — se o que cometer o estupro tiver o poder da guarda da deflorada.

Art. 221 — se o estupro for cometido por parente da deflorada em grau que não admita dispensa para o casamento.

Art. 222 — ter cópula carnal por meio de violência ou ameaça com qualquer mulher honesta (se a violentada for prostituta a pena máxima reduz-se de 12 anos para 2 anos de prisão).

Art. 223 — quando houver simples ofensa pessoal para fim libidinoso causando dor ou mal corpóreo a alguma mulher sem que se verifique a cópula carnal.

Art. 224 — seduzir mulher honesta menor de 17 anos e ter com ela cópula carnal.

Art. 225 — não haverá as penas dos três artigos antecedentes para os réus que se casarem com as ofendidas.[13]

O quadro que se segue demonstra a inaplicabilidade do artigo 225 em qualquer um dos casos. Nenhum dos ofensores encontrava-se apto para o matrimônio, "tornando-se o mal feito irreparável".[14]

[13] Código Criminal... *Op. cit.*, pp. 272 a 281.

[14] O quadro compõe-se da totalidade dos processos de estupro.

N.° do processo	Relação de parentesco réu/ofendida	Estado civil do réu
1.575	—	Casado
1.562	—	Casado
2.110	Pai	Viúvo
2.140	Pai	Viúvo
2.169	Pai	Viúvo
188	Tio 1.° grau	Solteiro com concubina e filhos

FONTES: Processos Penais — 2.° Ofício de Notas de Silva Jardim.

Obviamente, aqueles que procuraram a justiça queixando-se do acontecimento não buscavam "reparar o mal" através do remédio proposto pelo próprio código criminal — o casamento. O que esses indivíduos buscavam ao procurar a justiça era punir através deste instrumento (o poder judiciário) aqueles que ousaram transgredir as regras morais aceitas pela população local. Quais eram essas leis?

As expressões listadas abaixo, referentes tanto às atitudes tomadas pela vítima quanto às que caracterizam o ato, nos falam de um ato de violência realizado *contra* uma mulher.

Número do processo	Locutor	Expressão
1.562	Testemunha	*Forçou* a ofendida para fins libidinosos
2.140	Insp. Quart. e Subdelegado	Forçou a sua filha para fins libidinosos e *serviu-se* com ela
2.169	Testemunha	*Forçou-a* para fins libidinosos
188	Mãe	*Violentada barbaramente* em sua virgindade
1.575	Ofendida	Forçou-a
188	Testemunha	Não podendo *resistir à força empregada*
2.169	Ofendida	Apesar dos *esforços por ela empregados para evitar* este mal
1.562	Testemunha	*Não querendo ceder* dizendo que o réu era homem casado
2.110	Ofendida	*Não cedia ao fim* que seu pai tinha em vista

Todas as falas acima discorrem sobre a recusa por parte das ofendidas em ceder aos desejos de seus agressores. Neste sentido a transgressão de pelo menos duas das leis morais da comunidade, ou seja, a do adultério e a do incesto, presentes nos casos analisados, tornam-se responsabilidade exclusiva do agressor. O caso mais expressivo é o da escrava Serafina. Escrava, com 50 anos, recusa-se a "ceder às propostas libidinosas lançadas pelo ofensor" por este ser homem casado. Apesar de não podermos comprovar a veracidade do fato, temos uma versão aceita como verdadeira que fala da negativa de uma escrava quanto a entreter relações libidinosas com um homem livre pelo simples fato dele ser casado. O apoio dos membros da comunidade no sentido de requisitar da justiça uma punição para o culpado, e finalmente a condenação do réu num processo onde o acusado é livre e a ofendida cativa, explicitam um certo consenso social em relação ao adultério. É fundamental notar que o argumento utilizado pela escrava para não ceder aos impulsos do réu não é o de não desejar acatar sua ordem, mas o fato de ser o agressor homem casado.

As expansões referentes ao ato, ao seu praticante e à ofendida denotam o nível de reprovação que atingiram durante o processo.

Referentes ao acusado

Número do processo	Locutor	Expressão
2.169	Testemunha	Não é dos mais escrupulosos
2.169	Del. Polícia	Perverso requintado
188	Testemunha	Monstro
188	Promotor	Mísero
2.169	Testemunha	Autor da desonra

Referentes à ofendida

Número do processo	Locutor	Expressão
1.575	Queixosa	Infeliz
188	Testemunha	O miserável estado em que veio a se encontrar a ofendida
188	Testemunha	Violentada e ofendida

Referentes ao ato

Número do processo	Locutor	Expressão
1.562	Promotor	Fato criminoso
2.110	Ofendida	Ter ele a desonrado
2.140	Testemunha	Ser ofendida por seu pai
2.140	Ofendida	Fazer-lhe mal
2.169	Testemunha	Sua desonra
2.169	Promotor	Tentou contra sua honra
2.169	Promotor	Crime abominável
2.169	Promotor	Crime nefando e repugnante à natureza humana e à civilização
2.169	Subdelegado	A desgraça da ofendida
188	Testemunha	Violentada e ofendida
188	Ofendida	O ato de sua má intenção
1.575	Testemunha	Havia estragado sua irmã
188	Promotor	Mal feito irreparável

Os nomes de *perverso requintado, monstro, mísero* e *não escrupuloso* são ausentes da caracterização dos crimes de rapto nos quais três dos acusados não contraíram matrimônio com as ofendidas, após deflorá-las. Por que indignação tamanha por atos tão semelhantes àqueles julgados pelo crime de rapto? Acreditamos que a transgressão de leis morais mais importantes, tais como o adultério e o incesto. Relendo o quadro relativo a parentesco entre ofensor e ofendida, um dado aparece de forma bem expressiva, a proximidade entre as partes. Nos seis casos analisados, três dos ofensores constituíram-se nos pais das ofendidas. Nos outros três casos encontramos um tio em 1.° grau da ofendida e um dono da casa do casal a quem estava entregue a ofendida no intuito desta ajudá-los a cuidar de um filho recém-nascido. A situação subordinada dos filhos nesta sociedade, na menor das hipóteses facilitava a prática do incesto. Em pelo menos dois dos casos estudados, as ofendidas tinham recorrido anteriormente à justiça e à própria família para livrarem-se das investidas dos pais que as seviciavam freqüentemente. Os Inspetores de Quarteirão e a família das ofendidas desencorajaram as moças a deixarem a casa paterna para onde retornaram e posteriormente foram por eles estupradas. Parece-nos, portanto, que o incesto em Capivary tenha se dado com base na autoridade que os chefes de casa exerciam sobre suas famílias.

Acostumados a exigirem em demasia de seus filhos e de suas mulheres, através de um tratamento violento, como abaixo descreve a menor Virgulina M.ª de Jezus, ultrapassavam sem muito cuidado o limite, que, de chefe de família, transformava-os em "perverso requintado".

"Perguntado há quanto tempo fugiu da casa de seu pai e qual o motivo, respondeo que há 3 meses e tanto, e por lhe dar seo pai pancadas.
Perguntado porque dava lhe seu pai, respondeu por que tinha raiva della respondente.
Perguntado se a considerava como filha respondeu que as vezes dizia ser sua filha e outras não, mas que ella respondente o considerava sempre como pai (...). Perguntado se era bem tratada em casa de seu pai, respondeu que este lhe dava pancadas por simples motivo.
Perguntado se dessas pancadas resultou ficar doente a alguns dias. Respondeu que não mas que diversas partes do corpo se tornaram roxas em conseqüência de tais pancadas."[15]

Com exceção da escrava Serafina, que aponta o estado civil do réu como único argumento a seu favor, todas as outras ofendidas alegam diversas circunstâncias adjacentes à violência para fins libidinosos. Todas as outras cinco ofendidas *eram menores de 17 anos.* Além disso, afirmam ter sido *desvirginadas* pelo acusado. O *incesto* está presente em três casos e quase poderíamos considerar presente em mais um (o do irmão do pai da ofendida). A circunstância do réu ser *casado* é mencionada em três processos, sendo que no caso de Francellina, deflorada pelo tio, o promotor afirma que:

"tendo o réu concubina teúda e manteúda com quem tem tido filhos torna-se o mal feito irreparável".[16]

Percebemos, portanto, que em todos os casos analisados coexistem outras leis morais locais que foram transgredidas pelos réus. E a indignação tanto dos queixosos como das testemunhas, e do próprio

[15] Processo 2.110, 1888 — 2.º Ofício de Notas de Silva Jardim.
[16] Processo 188, 1884 — 2.º Ofício de Notas de Silva Jardim.

promotor algumas vezes, se dava mais em relação à especificidade do estupro em questão do que em relação à ofensa física para fim libidinoso, ou seja, ao delito previsto pelo código criminal. A população busca a punição da lei não exatamente para o fato previsto pelo código criminal, como se vê na denúncia do promotor público abaixo transcrita:

"O Promotor Público interino da comarca, usando das atribuições que a lei lhe confere, vem perante vós denunciar a Victorino ex-escravo de Miguel João Ferrás de Magalhães pelos factos que passa a narrar. / Consta dos autos que a menor Esperidianna Emmerenciana de Mendonça filha de Victorino cedendo às ameaças do próprio pai, que por mais de uma vez tentou contra a sua honra, foi deflorada pelo mesmo; e acha-se actualmente em adiantado estado de gravidez. Ao princípio parece que desconfiado do estado da filha e desejando fazer desaparecer o fructo do illicito e criminoso coito e dizendo-a doente entregou-a ao tractamento de curandeiras. / Bem depressa porém ficou patente o estado da menor e Victorino não podendo te-la em casa trouxe a para Mato Alto para a casa de uma irmã da mesma Esperidianna.
Obrigado pela evidencia dos factos, projectou Victorino retirar-se fugindo as inevitáveis consequencias do seu criminoso acto e tendo em seu poder duas orphãs de mãe, que lhe ficaram do seu matrimônio, leva-as para a casa de Antonio Vargas, dizendo que precizava fazer uma viagem e voltaria no dia seguinte. / E até hoje esperão as desventuradas crianças pelo desnaturado pae, pois não se sabe o seu paradeiro. / A prova mais evidente, indestrutível mesmo, se outra já não houvera de que o autor deste (ilegível) é o próprio Victorino, pae da menor, ter-se-hia no facto de seu dezaparecimento. Se outro fosse o delinquente veríamos outro procedimento da parte dele... / A propria consciencia acusa-o por isso se occulta. / A Justiça humana tem podido fugir, ao menos momentaneamente, mas à divinna que é innata ao próprio homem, essa desde muito que o percegue, e o accusa por toda parte... *É um crime tão abominável ou antes dois crimes tão nefandos e repugnantes à natureza humana e à civilização, que o código criminal os deixou de especificar. / Entretanto*

o facto existe e a sociedade para garantia de sua estabilidade, de seu progresso, ordem e bem-estar, enfim para a garantia de seu futuro, exige severa punição do accusado. / Segundo depoimento de testemunhas, já anteriormente o réu tentara contra a honra de sua enteada irmã de Esperidianna, não levando a effeito o seu intento unicamente por opozição della."[17]

Devido à natureza do delito, tornava-se extremamente difícil provar não apenas a efetuação do ato descrito como criminoso mas principalmente a sua autoria. O corpo de delito é a prova fundamental que atesta a violência cometida sobre a ofendida, e em alguns casos a consumação do ato sexual. Mas devido às circunstâncias pouco satisfatórias em que se realizavam os corpos de delito, carecendo muitas vezes de peritos profissionais, pareceres tais como o abaixo transcrito repetiram-se:

"Em vistas do corpo de delicto de ff 10 — que não mostra ter havido defloramento, antes nada afirma ou nega / — que conclue negando a existencia de signaes de violencia que mostra 'não ter sido encontrado vestígio algum de cópula recente' — que, portanto, não pode servir de base a procedimento contra um delicto que não se prova existir, e que contradiz as declarações da menor que se diz ofendida — pois sendo estas verdadeiras, teria havido violencia, que deixaria vestígios. / Em vista dos depoimentos das testemunhas / — que todas se referem apenas as declarações da menor / — que com estes depoimentos não suprem a dificuldade do exame ocular / que não pode valiosamente ser oferecida para a prova de criminalidade do indigitado. — Parece-me, portanto, que sem prova de existência do delicto, nem quando esse existisse, do autor delle pois o corpo de delicto é quem attesta a culpa, e as testemunhas o delinquente (al. 4 set. 1765, Cod. Proc. Crim. art. 134 Reg. 31 Jan. 1842 art. 256) que deve este ser archivado, ou quando não se proceda a novas diligencias policiaes, o que o Dr. Juiz Municipal decidirá."[18]

[17] Processo 2.169, 1890 — 2.° Ofício de Notas de Silva Jardim.
[18] Processo 2.140, 1887 — 2.° Ofício de Notas de Silva Jardim.

Assim, apesar do desespero da ofendida registrado na participação do Inspetor de Quarteirão, abaixo transcrita, a inexistência de testemunhas de vista e de vestígios de violência impedem a punição do acusado.

"Participo a V.S.ª que chegou em minha caza huma moça requerendo-me q'o seu pae lhe forçou a cervisse com ella tanto que estar muito amoada e eu já fui nesta noite busca-la no Matto dizendo que quer se matar e eu mandei buscar o pae della e interroguelle e não deixo de não suspeitar que não ceja verdade o que ella dis e que ce obrigarem ella voltar a caza de seo pae vai para o matto ce enforcar."[19]

Mas, apesar da dificuldade na formação da culpa do delinqüente, não podemos dizer que os "homens da Justiça de Capivary" se encontrassem predispostos a arquivar processos de estupro. Dos seis processos estudados, três foram iniciados com a participação dos Inspetores de Quarteirão, quer dizer, diretamente pelos agentes oficiais do poder judiciário. Por outro lado, discursos como o do promotor, abaixo transcrito, revelam o desejo por parte de alguns promotores de não tornarem imunes os praticantes de tais crimes.

"Opino pela pronuncia. São bastantes as provas e a convicção planta-se no espírito sem esforço. Não sirva de resguardo ao delinquente a quase carencia de testemunhas de vista. Delitos taes não se praticam nos logradouros públicos: por sua natureza buscam a sombra. Mas por ventura invalidam-se outras provas, desaparece a certeza, foge a verdade? / A Benevolencia criminoza vestindo as apparencias de apurado exemplo jurídico, tem concorrido para desprestígio da lei, tem plantado o desleixo e animado os culpados. / Verificasse do processo que o autor do crime é Antonio Caby e esta certeza resalta, segura incombatível. / O réu invoca a seu favor o alibi; lançou-o a esmo sem comprovação. E parece mais ardiloso recurso de consciencia nodoada, que afirmativa suscetível de prova. / Mande a autoridade saber se o réu estava no lugar indicado no dia do delicto.

[19] Idem.

É o meio de desmanchar as artimanhas. Convicto da culpabilidade do queixado escrevo Fiat Justitia."[20]

A punição requerida por este promotor, mesmo constando do processo a carência de provas, pode ser explicada pela importância das regras sociais que foram transgredidas. A fábula do estupro remete-nos então não apenas ao delito previsto pelo código penal de emprego de violências para atingir fins libidinosos, mas fala sobre a transgressão de inúmeras outras regras sociais, atitudes condenadas pela população como o abuso da autoridade do chefe de família, o adultério, o incesto e o defloramento da menina virgem sem a posterior concretização do matrimônio. Os indivíduos que habitavam Capivary buscavam na Justiça um instrumento para à punição dos culpados, mesmo que a ação condenada pela comunidade não se identificasse totalmente com o delito previsto no código criminal.

Conclusão

Sem dúvida a população capivarense forjou valores bem definidos no que se refere à vida amorosa. Existiam regras a serem respeitadas, e se as relações "ilegítimas" eram em geral aceitas, em alguns casos particulares elas deixavam de ser toleradas e o povo buscava na Justiça uma forma de punir aqueles que ultrapassavam os limites impostos pela moral local. Da mesma forma, procurou-se através da identificação de uma determinada atitude, reprovada pela comunidade, com um crime previsto no código penal, utilizar o poder judiciário para punir aqueles que transgrediram o código de valores morais da comunidade no que se refere às relações sexuais, amorosas e familiares.

Assim percebe-se a diferença entre a atitude que a comunidade busca punir e aquela prevista pela lei no momento em que a Justiça é requisitada para *servir* aos interesses imediatos da população.

[20] Processo 188. *Op. cit.*

Justiça esta que se diferencia a cada processo, a cada autor e réu, ao ser manuseada, moldada ou bloqueada no cotidiano local.

Finalmente cabe dizer que se a Igreja não teve sucesso em instituir o casamento como único tipo de relação amorosa, por outro lado ela consegue estabelecer uma qualificação dicotômica em que as relações amorosas são classificadas como lícitas ou ilícitas. O casamento sacramentado pela Igreja constituiu-se assim no parâmetro de julgamento para as ligações de amor. A maior ou menor tolerância no que se refere a atitudes classificadas como ilícitas corresponde ao grau de ameaça que tais procedimentos apresentavam à instituição do matrimônio.

Da necessidade do bordel higienizado

Tentativas de controle da prostituição carioca no século XIX*

LUIZ CARLOS SOARES

> *"O homem sequioso do prazer venéreo sente-se atormentado por necessidade imperiosa, irresistível, uma excitação espantosa vivifica seu organismo, um fogo ardente abrasa seus órgãos, as artérias pulsam com excessiva força, os olhos úmidos incendeiam-se com brilho sobrenatural, sua face se colora, sua respiração se torna anelante, as partes genitais se intumescem, se congestam e nelas se experimenta um sentimento d'ardor e titilamento. O pensamento não tem mais força, a vontade não domina, todas as faculdades estão concentradas em a idéia fixa; o apetite urgente, que persegue o homem e rouba-o às outras sensações, aos objetos que o cercam, aos perigos que o ameaçam; ele então delirando com a febre que o abrasa, arrastado pela necessidade que o impele, arrebatado como que por potestade sobrenatural, é insensível para tudo e só vive na perspectiva dos gozos que almeja fruir: os obstáculos mais espantosos o não peiam, de nada se arreceia, tudo desaparece ante o ardor de seu desejar; só impera o organismo; a honra, a virtude, o dever, a religião, e quanto de sagrado há sobre a terra são quimeras: real só o desejo que o atormenta, real só o prazer que o fascina."*
>
> (Dr. Miguel Antônio Heredia de Sá — *Algumas reflexões sobre a cópula, o onanismo e a prostituição, em especial na cidade do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1845, p. 7.)

---

* Este artigo é uma versão extraída de um trabalho mais amplo, apresentado no Seminário "Brazil Workshop" da London School of Economic and Political Science, em março de 1985, sob o título *Prostitution and homosexuality in nineteenth-century Rio de Janeiro. An essay on cariocan social history.*

O ENORME CRESCIMENTO da prostituição feminina no Rio de Janeiro, a partir dos anos 1840, chamou a atenção dos médicos e das autoridades policiais para um fenômeno que, embora já conhecido, começava a ultrapassar os limites impostos pelas regras morais da sociedade escravista. O crescimento desordenado da prostituição feminina, por sua vez, acompanhava o enorme crescimento populacional experimentado pela cidade na primeira metade do século XIX e o desequilíbrio sexual dele decorrente. Contribuíram para o crescimento da população da Corte o desembarque de grandes levas de escravos africanos até 1850, quando o tráfico negreiro foi extinto, e a chegada maciça de imigrantes, sobretudo portugueses, que vinham em busca de melhores oportunidades de trabalho e condições de vida, atraídos pela riqueza gerada pela expânsão cafeeira e a posição de intermediação da cidade com o grande comércio internacional.

Alguns números ilustram muito bem o crescimento da população do Rio de Janeiro e o desequilíbrio sexual existente, principalmente entre a população cativa e a população estrangeira da cidade. Segundo um recenseamento organizado em 1821, a população do Município da Corte ou do Rio de Janeiro neste ano era de 116.444 habitantes (58.895 livres e 57.549 escravos). Destes habitantes, cerca de 74%, ou seja, 86.323 indivíduos, viviam nas freguesias urbanas e suburbanas, a cidade do Rio de Janeiro propriamente dita, enquanto que nas freguesias rurais, ou de "fora da cidade", viviam 30.121. Dos 86.323 habitantes da cidade, 45.947 eram livres e 40.376 escravos. Embora não fossem maioria, os cativos perfaziam quase que a metade da população da cidade do Rio de Janeiro. Por outro lado, ficamos sem conhecer os números relativos aos sexos da população da cidade, como também de todo o Município da Corte, pois o recenseamento de 1821 não apresentava, em seus resultados finais, estatísticas relacionadas a esta particularidade.[1]

Por volta de 1849, segundo um recenseamento organizado neste ano, a população do Município da Corte atingiu o número de 266.466 habitantes, sendo 155.864 livres e 110.602 escravos. Na cidade do Rio de Janeiro viviam 205.906 indivíduos, cerca de 77% da população do Município, enquanto que nas freguesias rurais residiam 60.550

[1] Cf. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro — *Estatística: 1790-1865*, Códice 808 — Vol. IV.

indivíduos (28.813 livres e 31.747 escravos, 32.225 homens e 28.335 mulheres). Dos 205.906 habitantes da cidade, a população masculina era bem superior à população feminina, o que, em termos gerais, provocava o considerável desequilíbrio sexual já mencionado. Os homens chegavam a 120.730 habitantes, enquanto que as mulheres eram 85.176, sendo a diferença em favor daqueles de 35.554 indivíduos. A desproporção sexual entre a população livre era muito grande, sendo os homens 72.265 e as mulheres 53.786. Entre a população livre de origem brasileira havia um relativo equilíbrio, pois os homens eram 40.890 e as mulheres 42.252. Entretanto, o desequilíbrio sexual se tornava acentuado entre a população estrangeira, pois os homens eram 32.375 e as mulheres apenas 11.534, significando que entre as levas de imigrantes que aportavam no Rio de Janeiro os homens constituíam esmagadora maioria. Entre os escravos da cidade, o número de homens também era muito superior ao de mulheres, sendo eles 47.465 e elas 31.390. Os escravos nascidos no Brasil eram minoritários, chegando a 26.514, mas entre eles havia uma tendência ao equilíbrio sexual, pois os homens eram 13.103 e as mulheres 13.411. O desequilíbrio sexual se tornava muito grande entre os escravos africanos, pois dos 52.341 residentes na cidade, 34.362 eram homens e apenas 17.979 mulheres, o que indicava a preferência dos traficantes negreiros por aqueles primeiros para os trabalhos mais pesados e desgastantes.[2]

De acordo com os números do recenseamento de 1872, a população do Município da Corte atingiu neste ano o total de 274.972 habitantes (226.033 livres e 48.939 escravos), não se verificando, em termos absolutos, nenhum crescimento populacional considerável nas duas décadas anteriores. Destes 274.972 habitantes, 228.743 indivíduos, cerca de 83%, viviam na cidade do Rio de Janeiro, enquanto que 46.229 (34.857 livres e 11.372 escravos, 24.113 homens e 22.116 mulheres) residiam nas freguesias rurais, que tiveram a sua população muito reduzida em relação aos números fornecidos pelo recenseamento de 1849. Dos 228.743 habitantes da cidade, 191.176 eram livres e 37.567 escravos. A população cativa estava reduzida a menos da metade dos indivíduos desta condição residentes na cidade em

[2] Cf. Herman Burmeister — *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo, Livraria Martins, 1952, p. 325.

1849. A população masculina constituía-se de 134.633 habitantes e a feminina de 94.090, indicando a permanência do desequilíbrio sexual devido ao maior número de homens, principalmente entre os estrangeiros livres, pois para a cidade continuavam a ser atraídos muito mais estrangeiros do sexo masculino do que do sexo feminino, sobretudo entre as grandes levas de imigrantes portugueses. A população livre de origem brasileira constava de 121.515 indivíduos, 62.612 homens e 58.903 mulheres, enquanto que os estrangeiros livres chegavam a 69.661 indivíduos, 53.200 homens e 16.461 mulheres. De modo geral, a diminuição da população cativa da cidade, nas duas décadas anteriores ao recenseamento de 1872, acabou conduzindo ao equilíbrio sexual entre os indivíduos desta condição e a predominância dos escravos de origem brasileira. Os crioulos eram 28.627 indivíduos, 12.320 homens e 15.305 mulheres, enquanto que os de origem africana chegavam a 8.942 indivíduos, 5.521 homens e 3.421 mulheres.[3]

É importante assinalar que a redução drástica da população cativa da cidade do Rio de Janeiro, como também das freguesias rurais, pode ser explicada pela grande mortalidade de escravos nos anos 1850 e 1860, devido às diversas epidemias (principalmente a cólera-morbo e a febre amarela), pelo movimento de alforrias, mas sobretudo pela drenagem de braços escravos da cidade e das freguesias de fora para as fazendas de café do Vale do Paraíba depois da cessação definitiva do tráfico africano. A mão-de-obra imigrante foi utilizada em grande escala no Rio de Janeiro justamente naquelas atividades em que os cativos eram empregados anteriormente.[4]

Obviamente, o desequilíbrio sexual existente não foi o responsável direto pelo crescimento da prostituição no Rio de Janeiro, mas a existência de um maior número de homens possibilitou que muitas mulheres das camadas mais pobres da população (brasileiras sem

[3] Cf. *Recenseamento da população do Município Neutro de 1872.* Rio de Janeiro, 1872, pp. 58-59. Segundo os dados desse recenseamento, nesse ano viviam em todo o Município 73.311 estrangeiros livres, dos quais 55.938 portugueses (45.497 homens e 10.441 mulheres). (Cf. id., p. 61.)
[4] Cf. Sebastião Ferreira Soares — *Notas estatísticas sobre a produção agrícola e carestia dos gêneros alimentícios no Império do Brasil.* Rio de Janeiro, IPEA — INPES, 1977, p. 25; e Emília Viotti da Costa — *Da senzala à colônia.* São Paulo, DIFEL, 1966, pp. 231-232.

posses, libertas e imigrantes), querendo fugir da situação de desemprego, baixos salários e miséria a que estavam confinadas, passassem a ver a prostituição como um meio de vida e sobrevivência ou de melhor remuneração. Muitos senhores de escravos, até as vésperas da Abolição da Escravatura (1888), também procuraram tirar vantagem desse desequilíbrio sexual, obrigando as suas cativas a se prostituírem durante o dia ou à noite, sobre o que lhes exigiam o pagamento de uma certa soma diária ou semanal, contribuindo assim para o crescimento do exército de meretrizes da cidade.[5]

Em 1845, o Dr. Herculano Augusto Lassance Cunha denunciava, em tese apresentada na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, o crescimento da prostituição na cidade e, conseqüentemente, a disseminação de muitas doenças venéreas, sobretudo a sífilis, por todas as faixas etárias da população. Em sua denúncia, o médico distinguia *dois tipos de prostituição* no Rio de Janeiro: *a "prostituição pública"*, que se dividia em *"três ordens" distintas*, e *a "prostituição clandestina"*, exercida por mulheres que não viviam exclusivamente da prostituição, principalmente as escravas.[6]

Na prostituição pública, *as "mulheres de primeira ordem"* eram aquelas freqüentadas por homens ricos, em sua maioria estrangeiras ou provincianas, que viviam isoladamente "em casas de sobrado decentes". *As "mulheres públicas de segunda ordem"* achavam-se espalhadas por toda a cidade, mas concentravam-se principalmente entre o Campo da Aclamação (Campo de Sant'Ana) e a Rua da Vala, sendo freqüentadas por homens das classes remediadas da sociedade. Eram em sua maioria negras ou portuguesas vindas dos Açores "para aqui se empregarem nos trabalhos domésticos ou outros quaisquer". *As "mulheres públicas de terceira ordem"* eram aquelas de mais baixa categoria, que viviam em tenebrosas casas, entregando-se aos excessos da libertinagem e aos libertinos. Eram freqüentadas pelas pessoas da mais baixa condição social e concentravam-se nas "extremidades superiores das ruas dos Ferradores, Sabão, S. Pedro, Hos-

[5] Um interessante relato da prostituição das escravas e da forma pela qual os senhores as exploravam foi fornecido por Charles Expilly, em *Le Brésil tel qu'il est.* Paris, Charlieu et Huillery Libraires-Éditeurs, 1864, pp. 290-291.
[6] Cf. Herculano Augusto Lassance Cunha — *Dissertação sobre a prostituição, em particular na cidade do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Typographia Imparcial de Paula Brito, 1845, pp. 17-24.

pício, etc.". Deixando transparecer os preconceitos das camadas dominantes em relação à moralidade dos negros escravos, o Dr. Lassance Cunha ainda assinalava que a *prostituição clandestina* era exercida *principalmente pelas cativas*, porque a castidade não era um tipo de sentimento que se cultivava "no coração do africano ou do crioulo embrutecido pelo cativeiro".[7]

O Dr. Lassance Cunha chegou a afirmar que, diferentemente de Paris, o Rio de Janeiro ainda não possuía as "*maisons tolerées*", que eram os "*colégios de prostituição*" da capital francesa, "genuínos lupanares ou bordéis", que funcionavam sempre como uma especulação comercial daqueles indivíduos que os instituíam. Entretanto, numa nota de rodapé, escrita quando já havia terminado o seu trabalho, o médico dizia que havia recebido informações de uma pessoa que lhe assegurava já existirem na Corte "quatro ou seis alcouces, onde sete, ou pouco maior número de prostitutas (devassavam) seus favores". Estas eram "mulheres muito ordinárias", que não permaneciam "por muito tempo em tais casas" e que nenhum "homem decente (ousava) freqüentá-las".[8]

Em 1875, o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro, Ludgero Gonçalves da Silva, também preocupado com o crescimento da prostituição e das doenças venéreas, fez um levantamento sobre as prostitutas existentes na cidade, exigindo informações de todas as autoridades policiais, e constatou que existiam 880 meretrizes, "como tais publicamente conhecidas", que se dividiam em "*quatro classes distintas*". Entretanto, o próprio Chefe de Polícia reconheceu que esta estatística estava "muito aquém da exatidão", pois ela não compreendia "talvez metade do número de meretrizes da 1.ª e 2.ª classes", abaixo mencionadas. Para essa ocultação do número real das prostitutas concorriam "motivos óbvios e principalmente a ocultação de nomes". As quatro classes de prostitutas, apresentadas pelo Chefe de Polícia, eram:

> "1.ª De escravas pretas e pardas, alojadas em casas decentemente mobiliadas por seus próprios senhores, que as obrigam ao pagamento de salário elevado.

[7] Cf. Idem, ibidem, pp. 17-24.
[8] Cf. Idem, ibidem, p. 20.

> 2.ª De miseráveis que residem em casas térreas, vivem na pobreza, e apresentam-se esquálidas e com sinais visíveis das enfermidades de que estão afetadas.
>
> 3.ª De jovens, quase todas estrangeiras, que habitam casas de boa aparência sob a inspeção de mulheres que auferem os lucros da impureza; satisfazendo o estipulado nas convenções particulares que com elas têm celebrado.
>
> São essas jovens governadas despoticamente e com tanto vigor que algumas delas têm se escapado de casa pelas janelas por meio de lençóis solidamente amarrados.
>
> Tentando a polícia tomar conhecimento do fato, viu-se inibida de qualquer procedimento por terem declarado às autoridades — aquelas jovens — estarem em semelhantes casas por vontade própria, e não sofrerem constrangimento algum.
>
> 4.ª De não menos miseráveis mulheres que ocupam casas suntuosas, usam sedas, plumas de subido preço, jóias e brilhantes de grande valor, freqüentam teatros e lugares públicos e têm à sua disposição vistosos carros."[9]

Em linhas gerais, a classificação feita pelo Chefe de Polícia não era tão diferente daquela apresentada pelo Dr. Lassance Cunha. Implicitamente, podemos ver a distinção entre a prostituição clandestina, exercida pelas escravas, e a prostituição pública, dividida em três categorias. No entanto, os tempos eram outros e 30 anos tinham se passado desde que o Dr. Lassance Cunha recebera a informação da existência de quatro ou seis "alcouces" que empregavam sete ou mais meretrizes. Nos anos 1870, de acordo com o relato de Ludgero Gonçalves da Silva, o número desses "alcouces" crescera enormemente, sendo neles empregadas jovens estrangeiras sob a inspeção de mulheres que as controlavam rigidamente. Enfim, *os bordéis propriamente ditos tinham surgido desordenadamente* e a Polícia da Corte começava a se preocupar, de forma evidente, com seu *crescimento desenfreado*.

[9] Cf. Ludgero Gonçalves da Silva — "Relatorio do Chefe de Policia da Corte", em Manoel Antonio Duarte de Azevedo — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa*. Rio de Janeiro, 1875, p. 183.

Na impossibilidade de acabar-se imediatamente com a prostituição, *a estratégia proposta pelos médicos e por algumas autoridades policiais*, que ainda se colocaram como defensores da moralidade dominante, foi *o combate à sua expansão e o seu controle*. Entretanto, para justificar a adoção desta estratégia, os médicos e as autoridades policiais desenvolveram uma série de argumentos morais, nos quais *a prostituição feminina era considerada um "grande mal", mas um "mal necessário" para a manutenção da estabilidade das famílias e de toda a sociedade, derivando daí a necessidade de sua regularização.*

Toda esta argumentação tinha forte influência dos trabalhos dos médicos franceses que estudaram o fenômeno da prostituição na primeira metade do século XIX, sobretudo a tese do Dr. Parent-Duchâtelet, *La prostitution à la ville de Paris*. Esses trabalhos foram amplamente difundidos na comunidade médica brasileira, que não deixou de alardear a "vitória" dos médicos franceses que, a partir de 1802, impuseram a sua estratégia de controle e regulamentação do meretrício, principalmente na cidade de Paris.[10]

Em 1845, o Dr. Miguel Antônio Heredia de Sá apontou, de modo bem claro, o argumento geral dos discursos daqueles setores interessados no controle da prostituição, afirmando que ela era "um mal inerente à sociedade", um "mal" que não se podia "prevenir, nem radicalmente extirpar", e que, portanto, competiria aos "médicos do corpo social (...) convergir todos os seus cuidados a fim de minorar-lhe os efeitos, e mesmo aproveitar-se deles, convertendo em benefício para o mesmo corpo social". E o médico completava o seu raciocínio:

> "A prostituição é um grande mal, mas um mal necessário, um mal que obsta a desmoralização da sociedade, um mal que assegura a tranqüilidade, a honra e o sossego das famílias, é um verdadeiro derivativo da desmoralização e cumpre pois ao legislador o protegê-la. Os grandes políticos, os legisladores ilustrados têm sobre ela concentrado suas atenções, têm-na legislado. As nações civilizadas a quem tanto macaqueamos têm levado o último apuro à sua regularização, a polícia incessantemente a vigia e obsta a que inunde a sociedade com as torrentes dos males, que de certo sobre ela se lançariam se por ventura não coibida fosse."[11]

[10] Cf. José Ignacio de Oliveira Borges — *Da regulamentação da prostituição*. Rio de Janeiro, Typographia Besnard Frères, 1900, p. 71.

Diante de uma argumentação tão respeitada como definitiva pela comunidade médica, só cabia aos seus integrantes reafirmá-la, tal como o fizeram o Dr. Francisco Ferraz de Macedo e o Dr. João Francisco de Souza. O primeiro médico, diante de tais argumentos, afirmava que se podia "provar psicológica, civil, intelectual e moralmente que as mulheres públicas [eram] necessárias".[12] Enquanto que o segundo chegou a dizer que a "imoralidade da prostituição" está precisamente no "desvio da função da reprodução que nunca chega à concepção", pois a prostituta é um tipo de "mulher que usa e abusa dos prazeres sexuais sem a intenção de procriar".[13]

Mas, se a prostituição pública era tão necessária e tinha que ser tolerada e protegida, os médicos, e também as autoridades policiais, *pensavam justamente o oposto com relação à prostituição clandestina*. O Dr. Ferraz de Macedo, em 1872, chegou a afirmar que ela era o "flagelo" da cidade do Rio de Janeiro,[14] seguindo a mesma linha de raciocínio do Dr. Lassance Cunha. Já em 1845, este médico afirmava que a prostituição clandestina, exercida principalmente pelas escravas, era "a mais funesta, e a mais baixa" que se conhecia, e por isso *deveria ser rigorosamente combatida.* No entanto, pela sua própria natureza, a prostituição clandestina escapava "ao tiro das leis" e furtava-se "à vigilância da mais atilada polícia". A *solução para este problema* só poderia vir, propunha o médico, com *a abolição da escravidão na Corte.*[15]

O Dr. Lassance Cunha justificou energicamente a sua proposta para solucionar o problema da prostituição das escravas:

[11] Cf. Miguel Antônio Heredia de Sá — *Algumas reflexões sobre a cópula, o onanismo e a prostituição, em especial na cidade do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1845, pp. 33-34.
[12] Cf. Francisco Ferraz de Macedo — *Da prostituição em geral.* Rio de Janeiro, Typographia Academica, 1872, p. 124.
[13] Cf. João Francisco de Souza — *Memoria sobre as medidas a adoptar contra a prostituição no paiz.* Rio de Janeiro, Typographia Cosmopolita, 1876, p. 12.
[14] Cf. Macedo — *Op. cit.*, p. 126.
[15] Cf. Cunha — *Op. cit.*, p. 60.

"Quereis dar-lhe garrote? Principiai por abolir a escravidão nesta cidade, onde os escravos são um objeto de mero luxo; se a nossa lavoura não pode já dispensar os braços africanos, nesta cidade não há lavoura, e aqui portanto podemos prescindir deste vergonhoso mercado, que nos corrompe por todos os modos. (...) É em favor da religião, da moral, e da saúde do povo da capital do Brasil que erguemos a nossa voz, e portanto não tememos de bradar que é urgente que principiemos a terminar o espetáculo de uma cidade inteira flagelada pela praga da escravidão, que sobre nós despeja a jorros o veneno da corrupção."[16]

O argumento mais geral do Dr. Heredia de Sá, defendendo a tolerância e o controle da prostituição pública, foi desdobrado pelas autoridades médicas e policiais numa série de argumentos específicos nos quais *a expansão descontrolada da prostituição era vista como uma ameaça direta ao trabalho como condição do progresso social, ao patrimônio das famílias e à garantia da propriedade, à saúde pública, ao aumento da população e à religião.* Enfim, a prostituição desenfreada constituía-se numa *ameaça à sociedade porque era capaz de feri-la e corroê-la em seus próprios alicerces, em seus preceitos básicos.*

Em 1877, Miguel Calmon du Pin e Almeida, Chefe de Polícia da Corte, apontou *o perigo que a prostituição representava para o trabalho, desestimulando-o e criando a ilusão de uma vida fácil e luxuosa para as suas praticantes:*

"Arrancando às suas ocupações não só braços, como inteligência, perseverança, e verdadeiros talentos industriais ou artísticos, ela mata e faz definhar o trabalho, condição do progresso moral e material, base da fortuna privada e da prosperidade da nação, e assim prejudica a sociedade."[17]

[16] Cf. Idem, ibidem, pp. 60-61.
[17] Cf. Miguel Calmon du Pin e Almeida — "Relatorio do Chefe de Polícia da Corte", em Diogo Velho Cavalcanti de Albuquerque — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa.* Rio de Janeiro, 1877, p. 259.

Foi pensando nessa ameaça à instituição do trabalho, como gerador da riqueza social e dignificador do Homem, que Ludgero Gonçalves da Silva, um dos Chefes de Polícia que mais se destacaram no combate ao crescimento desenfreado do meretrício, sugeriu em 1872 que *as prostitutas fossem empregadas nos serviços domésticos,* "com mais vantagem, por certo, para si, e para a sociedade".[18]

A ilusão da vida fácil e luxuosa, segundo Ludgero Gonçalves da Silva, arrastava muitas mulheres para a prostituição. Estas preferiam arrastar o "hediondo manto da prostituição às vezes fulgurante e adornado de ouropéis" do que exercer uma atividade profissional humilde, mas digna e honesta.[19] Porém, o luxo que as prostitutas muitas vezes ostentavam era conseguido com *a dissipação do patrimônio e da propriedade de muitas famílias,* cujos chefes libertinos e desregrados, cedendo aos encantos de suas "cortesãs", não mediam os seus gastos para adorná-las com os melhores presentes das finíssimas lojas francesas da Rua do Ouvidor. Sobre esse assunto, falava o Chefe de Polícia, em 1875:

"O luxo ostentado pelas infelizes que destituídas de pudor entregam-se à prostituição, é obtido à custa da dissipação do patrimônio de famílias que são reduzidas à miséria pelos desregramentos de seus chefes, e bem vezes é devido ao uso de meios imorais e criminosos."[20]

Ludgero Gonçalves da Silva também apontou para *o prejuízo à saúde pública que o meretrício representava, através da difusão da sífilis e de outras doenças venéreas,* provocando sofrimento e mortes na população.[21] Problema este que já tinha sido apontado pelo Dr. Lassance Cunha, em 1845:

"(...) a sífilis, resultado imediato da prostituição, atacando tanto aos libertinos, como à mulher honesta e virtuosa, tanto

[18] Cf. Silva — "Relatorio do Chefe de Policia da Corte", p. 23, em Azevedo — *Relatório da Repartição dos Negócios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa,* Annexos. Rio de Janeiro, 1872.
[19] Cf. Idem, ibidem, p. 23.
[20] Cf. Idem — "Relatorio ...". *Op. cit.,* 1875, p. 183.
[21] Cf. Idem, ibidem, p. 183.

ao adulto como ao inocente que bebe com a vida o gérmen devastador, derramando seus males sobre a população, vai levando-a ao último grau de deterioramento."[22]

Além disso, *a prostituição ao incentivar a libertinagem celibatária, dificultava os casamentos e a procriação.* Neste sentido, esta "chaga da civilização" não só escarnecia dos "bons costumes", como também constituía-se num entrave direto ao "aumento da população". Por outro lado, a prostituição, ao encaminhar homens e mulheres para a vida de orgias, para a luxúria e a libertinagem, negava todos os preceitos do catolicismo, religião oficial do Estado Imperial brasileiro, que estabelecia a instituição do matrimônio, a união eterna e indissolúvel entre pessoas de sexos diferentes, como preceito básico para o relacionamento sexual e para a procriação. Por isso, Ludgero Gonçalves da Silva apontou a impossibilidade de se legalizar a prostituição perante os princípios religiosos, embora a sua legalização conviesse à moral, à saúde pública, ao aumento da população e à garantia da propriedade.[23]

Na realidade, se a prostituição negava os princípios religiosos, dizia o combatente Chefe de Polícia, ela, como o jogo, a vadiação e o luxo, era também "triste apanágio da falta de educação religiosa e civil", isto é, era um de seus resultados diretos. O refreamento da prostituição e dos demais vícios, todos precursores de muitos crimes, só poderia ser realizado eficazmente pela polícia *se antes de tudo fosse dada à população uma adequada educação religiosa e civil.*[24]

Apesar do crescimento desenfreado da prostituição pública por toda a parte central do Rio de Janeiro, nenhuma medida de repressão à expansão e de controle desta atividade foi efetivamente tomada pela Polícia ou pelas instâncias maiores de poder do Estado. Em 1852, o então Chefe de Polícia da Corte, Alexandre Joaquim de Siqueira, realizou um levantamento sobre a prostituição na cidade e o apresentou à Câmara Municipal, para obter a sanção desta. Por sua

22 Cf. Cunha — *Op. cit.*, p. 58.
23 Cf. Silva — "Relatorio . . .". *Op. cit.*, 1875, pp. 183-184.
24 Cf. Idem — "Relatorio . . .". *Op. cit.*, 1872, p. 22.

vez, indecisa, a Câmara resolveu consultar a Junta Central de Higiene, que aprovou as medidas sugeridas para regulamentar o meretrício. Este órgão encaminhou, posteriormente, o levantamento e as sugestões do Chefe de Polícia ao Ministério da Justiça, mas este Ministério, pressionado pelo próprio Imperador D. Pedro II, "decidiu sumariamente que regulamentar a prostituição importava no seu reconhecimento, e, conseqüentemente, na referenda do seu legal exercício", não sendo levadas avante as medidas para a sua regularização.[25]

Mesmo com este contratempo, os médicos não se deram por vencidos e continuaram a pressionar a Polícia e os demais poderes de Estado para que medidas efetivas fossem tomadas para regularizar e normalizar a prostituição pública, assunto este sempre debatido nas reuniões da Academia Imperial de Medicina. O Dr. Antônio José Pereira das Neves, em 1854, definiu a posição da comunidade médica carioca, reafirmando a tese de que os poderes públicos deveriam, a todo custo, "pôr limites à prostituição e acabar com a disseminação das meretrizes em todos os bairros da cidade".[26]

Em 1858, a Polícia carioca tentou retomar a ação moralizadora, na "correção dos costumes" das mulheres de "vida duvidosa", identificando e matriculando todas as mulheres das Ruas do Sabão e da Alfândega. Entretanto, a ação da Polícia foi violentamente criticada pela Imprensa, que dizia faltar ao aparato policial força moral para corrigir os costumes. O *Correio Mercantil* chegou a alegar que "entre nós não [havia] prostituição propriamente dita". Mas, apesar desta alegação, o periódico caiu em contradição e praticamente confirmou o que todos os habitantes da cidade já sabiam, ao falar de certas "casas" do centro da cidade, onde pessoas se ajuntavam

> "(. . .) até alta noite com algazarras, palavradas e outras coisas que a decência manda calar. À hora de recolher não era

25 Cf. José Ricardo Pires de Almeida — *Homossexualismo (a libertinagem no Rio de Janeiro). Estudo sobre as perversões e inversões do instincto genital.* Rio de Janeiro, Laemmert & Cia. Editores, 1906.
26 Cf. Antonio Pereira das Neves — "Memoria", em *Annaes da Medicina Brasiliense*, Vol. 9. Rio de Janeiro, 1954, p. 282. Citado por Roberto Machado e outros — *Danação da norma. Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil.* Rio de Janeiro, Edições Graal, p. 344.

mau que se obrigasse certas donas a fecharem suas portas, porque tolhendo a causa cessaria o efeito".[27]

No final dos anos 1870, dois viajantes estrangeiros, Louis e George Verbrugghe, ainda falavam da falta de iniciativa da Câmara Municipal para localizar e combater este "verdadeiro flagelo para a saúde pública". A "edilidade" deixava que a prostituição fosse ostensiva em toda a cidade, "que ao cair da noite quase se transformava em prostíbulo".[28]
De fato, as autoridades, com algumas exceções, não encaravam com seriedade o problema da prostituição. Num projeto da Junta Sanitária Policial do final dos anos 1870, baseado nas deliberações da Assembléia Legislativa, afirmava-se, utilizando-se de um grande sofisma, que a prostituição era um fenômeno estrangeiro, mais precisamente europeu, que invadia as cidades brasileiras. Era necessário barrar a torrente estrangeira que trazia o mal e maculava a "pureza" do povo brasileiro:

"Em geral os agentes do mal vêm de fora, é a espuma da fermentação pútrida das grandes cidades do velho mundo que a especulação atira às nossas praias."[29]

Até mesmo um médico, o Dr. João Francisco de Souza, concordaria com o argumento da Junta Sanitária Policial, ao considerar a prostituição no Rio de Janeiro como um fenômeno "exótico":

"Isto quer dizer que relativamente poucas brasileiras existem prostituídas.

As que em grande número enchem a nossa capital, aparecendo nos teatros, nos jardins, nos hotéis, são estrangeiras, filhas da França, da Alemanha, de Portugal, fezes da prostituição daqueles países, que acossadas pela miséria atiram-se através do Oceano em busca de fortuna como aventureiras que são."[30]

[27] Cf. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 1/6/1858. Citado por Delso Renault — *Rio de Janeiro: a vida da cidade refletida nos jornais*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1978, pp. 148-149.
[28] Cf. Louis e George Verbrugghe — *Forets vierges*. Citado por Affonso de E. Taunay — *No Rio de Janeiro de D. Pedro II*. Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1947, p. 108.
[29] Cf. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro — *Prostituição: 1878-1884*, Códice 48-4-59.

Todavia, as estatísticas apresentadas pelo Dr. Ferraz de Macedo, em 1872, contradizem seguramente a tese da prostituição carioca como um fenômeno alienígena. Se bem que depois de 1850 a importação de prostitutas européias aumentou consideravelmente, foi entre as mulheres de "origem nacional" que o referido médico encontrou, em 4 freguesias centrais da cidade, cerca de 70% das meretrizes em exercício, concentrando-se em sua maior parte na freguesia do Sacramento. A tabela abaixo nos esclarece mais detalhadamente:

Freguesias	Nacionais	Estrangeiras	Total
Sacramento	752	307	1.059
São José	39	34	73
Santa Rita	13	12	25
Glória	14	—	14
Total	818	353	1.171

FONTE: Dr. Francisco Ferraz de Macedo — *Da prostituição em geral*. Rio de Janeiro, Typographia Academica, 1872, p. 144.

Apesar da indiferença da maioria das autoridades no combate à expansão desenfreada do meretrício, nos anos 1870 algumas tentativas neste sentido foram empreendidas pela Polícia da Corte, inclusive com a participação efetiva da comunidade médica através de sugestões encaminhadas diretamente àquela repartição. O próprio Dr. João Francisco de Souza, cuja opinião relativa à origem das prostitutas era contestada por seus colegas, propunha em 1876 que entre *as medidas coercitivas*, que deveriam ser tomadas pela Polícia contra a prostituição desenfreada, deveria estar *a criação de um local que ao mesmo tempo em que permitiria controlar a moral e o físico das prostitutas, garantiria à sociedade a certeza de um espaço seguro para a*

[30] Cf. Souza — *Op. cit.*, p. 21.

descarga da sexualidade, ou do instinto sexual, como gostariam os médicos daquela época.[31]

O Chefe de Polícia Ludgero Gonçalves da Silva, ao reconhecer a "quase impossibilidade de extinguir-se a prostituição", declarava, contrariamente ao Dr. João Francisco de Souza, que o "remédio" contra a expansão desenfreada do meretrício *dependia "antes do predomínio dos bons costumes do que do emprego de penas coercitivas".* Mas, muito pragmaticamente, talvez sabendo que o "predomínio dos bons costumes" ainda demoraria a se instalar no país, propunha também a adoção de medidas coercitivas para refrear a prostituição. Entre as medidas propostas estavam *o arrolamento das prostitutas, os exames médicos periódicos, a sua sujeição a "um certo regime peculiar" e a assinatura de "termo de bem viver".* Com relação às três primeiras medidas, o próprio Chefe de Polícia reconhecia as suas limitações, porque elas poderiam "dar lugar a injustiças, reputando-se prostituição o que não passa de simples ofensa ao pudor, confundindo-se meretrizes com mulheres de vida equívoca".[32]

A assinatura do "termo de bem viver" foi a solução que a justiça brasileira encontrou para conter "os turbulentos, os bêbados e as meretrizes" e previa que, em caso de reincidência ou quebra de termo, estes "desajustados" estariam sujeitos a processo penal e pena correcional.[33] A adoção de medidas preventivas para uma cidade das dimensões do Rio de Janeiro era defendida pelas autoridades que, como o Ministro da Justiça João Lustosa da Cunha Paranaguá, diziam que isto se justificava pelo fato de ser a cidade "habitada por população heterogênea, tanto em hábitos e profissões, como em interesses, e aonde já existem classes perigosas".[34]

Mas, no que se referia às prostitutas, a assinatura do "termo de bem viver" possuía uma séria limitação determinada pelo próprio

---

31 Cf. Idem, ibidem, pp. 30-31; e Machado e outros — *Op. cit.,* p. 342.
32 Cf. Silva — "Relatorio ...". *Op. cit.,* 1875, pp. 183-184.
33 Cf. Frederico Augusto Xavier de Brito — "Relatorio do Chefe de Policia da Corte", p. 57, em José Martiniano de Alencar — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa,* Annexos. Rio de Janeiro, 1869; e Silva — "Relatorio ...". *Op. cit.,* 1872, p. 23.
34 Cf. João Lustosa da Cunha Paranaguá — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa.* Rio de Janeiro, 1860, p. 15.

código criminal do Império, assinalava Ludgero Gonçalves da Silva. Segundo o código, somente "as prostitutas que perturbavam a paz das famílias" podiam ser obrigadas à assinatura do termo, e enquanto essa circunstância não fosse provada, ficaria "tolhida a autoridade de qualquer procedimento a respeito delas".[35]

As medidas propostas pelos médicos e chefes de Polícia foram aplicadas moderadamente diante das fortes limitações existentes, acima assinaladas, para a ação policial. Limitadas, assim, no combate à expansão da prostituição, as autoridades policiais tentaram uma medida secundária, mas que consideravam de efeito imediato: *a prisão e a expulsão do Império dos cáftens que exploravam a importação e a prostituição de mulheres européias.* Em 1880, a Polícia da Corte conseguiu que 26 cáftens, dos mais importantes, fossem expulsos do país, mas esta medida não surtiu o efeito desejado pelas autoridades, pois, mesmo saindo esses cáftens da lucrativa atividade, outros chegaram para substituí-los, e a importação das prostitutas européias cresceu vertiginosamente até o final do século passado, conforme informação do Dr. José Ricardo Pires de Almeida.[36]

A repressão à prostituição clandestina também foi um pouco mais efetiva nos anos 1870, contribuindo para isso os protestos da população contra a prática utilizada pelos senhores inescrupulosos que obrigavam suas cativas ao meretrício. O Chefe de Polícia Francisco de Faria Lemos assinalou, em 1871, que "o clamor público ante o imoral escândalo da prostituição de escravas" tinha aumentado consideravelmente no Rio de Janeiro.[37] Talvez isto refletisse *as mudanças na mentalidade da população,* que, atingida pelos *novos ventos do liberalismo,* começava a se posicionar mais criticamente em relação à instituição da escravidão e suas formas de exploração econô-

---

35 Cf. Silva — "Relatorio ...". *Op. cit.,* 1875, p. 184.
36 Cito A. Pereira de Mattos — "Relatorio do Chefe de Policia da Corte", p. 14, em Manoel Pinto de Souza Dantas — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa,* Annexos. Rio de Janeiro, 1880; e Pires de Almeida — *Op. cit.,* pp. 50-52.
37 Cf. Francisco de Faria Lemos — "Relatorio do Chefe de Policia da Corte", p. 21, em Francisco de Paula de Negreiros Sayão Lobato — *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça apresentado à Assembléia Geral Legislativa,* Annexos. Rio de Janeiro, 1871.

mica, que *tinham na prostituição das escravas e na mendicância exercida por cativos idosos e enfermos os seus limites extremos*.[38]

Diante do crescimento do "clamor público" contra a prostituição clandestina, não restou aos Chefes de Polícia Francisco de Faria Lemos e Ludgero Gonçalves da Silva senão uma ação mais contundente na tentativa de aboli-la. Em 1869, aquele primeiro reapresentou à Câmara Municipal um ofício de 1867, elaborado pelo então Chefe de Polícia Luiz Carlos de Paiva Teixeira, sobre a necessidade de se providenciar uma postura "na qual se cominasse pena aos senhores ou alugadores de escravas, que as aplicassem à prostituição". Entretanto, a Câmara Municipal ignorou novamente o ofício, não levando em consideração que o assunto era "de máxima gravidade, e indispensável a adoção de medidas repressivas".[39]

O Chefe de Polícia Francisco de Faria Lemos resolveu, então, agir conforme os atributos da sua autoridade e, juntamente com o Juiz Municipal Miguel José Tavares, tentou impor a libertação incondicional das escravas prostituídas por seus senhores, baseando-se num preceito do Direito Romano, lembrado pelo Juiz Municipal:

> "Entre os povos antigos — dizia o Juiz —, onde a escravidão era permitida pela lei, o senhor que obrigava sua escrava à prostituição era obrigado a libertá-la."[40]

O Chefe de Polícia ordenou que os Subdelegados de todos os distritos elaborassem relações nominais "das escravas publicamente entregues à prostituição por ordem e consentimento de seus senhores em casas próprias, ou nas das pessoas que para tão criminoso comércio as alugavam". Por seu turno, o Juiz Miguel José Tavares, depois de receber as relações do Chefe de Polícia com os nomes de mais de 200 escravas prostituídas, passou a nomear os seus curadores e iniciou o processo para a sua libertação, com os curadores requerendo imediatamente a remoção de suas curateladas para depositá-

[38] Sobre a nova onda do liberalismo a partir dos anos 1870, ver: Costa — *Op cit.*, pp. 352-356; e Roberto Conrad — *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1975, pp. 88-95.
[39] Cf. Lemos — *Op. cit.*, p. 21.
[40] Cf. Idem, ibidem, p. 22.

rios particulares e para os depósitos públicos, que se recusaram a aceitá-las "sob o pretexto de que não tinham garantia para o que despendessem com a alimentação das depositadas".[41]

Porém surgiu um outro problema inesperado, pois logo que a Imprensa da Corte noticiou as primeiras diligências judiciárias, muitos senhores de escravas prostituídas passaram a libertá-las condicionalmente. Segundo o Juiz Miguel José Tavares, mais de 150 cartas de alforria foram registradas nos cartórios da Corte por senhores de escravas prostituídas, mas muitos curadores conseguiram a manutenção de suas curateladas, "algumas das quais acham-se em casas de famílias vencendo soldada". O resultado final desta luta foi a obtenção da liberdade incondicional de 106 cativas e o Juiz Municipal, muito otimista, chegou a afirmar que tinham desaparecido "as escravas que se achavam nessas circunstâncias".[42]

Tudo não passara de uma ilusão, pois em 1875 o Chefe de Polícia Ludgero Gonçalves da Silva constatava que a prostituição das escravas continuava a existir afrontosamente na Corte e propunha as mesmas soluções adotadas pelo seu antecessor:

> "Ninguém tem o direito de abusar de sua propriedade e, muito menos, quando consiste em criaturas humanas.
>
> Entendo, pois, que é urgente providenciar sobre os senhores que destinam suas escravas à prostituição, de modo a fazer desaparecer tão inqualificável abuso.
>
> A perda da escrava em tal caso seria justa pena para punição de ato tão reprovado."[43]

Apesar da disposição de algumas autoridades, foi impossível abolir a prática da prostituição de escravas por seus senhores antes da Lei Áurea de 1888. Os mesmos tribunais que em 1871 permitiram a libertação de 106 escravas prostituídas, passaram a negá-la, pois os senhores, orientados por espertos advogados, passaram a invocar o artigo 179 da Constituição do Império, que "garantia a propriedade em sua plenitude", o que também se estendia à propriedade

[41] Cf. Idem, ibidem, p. 22.
[42] Cf. Idem, ibidem.
[43] Cf. Silva — "Relatorio ...". *Op. cit.*, 1875, p. 184.

sobre escravos. *A prostituição das cativas só foi abolida com a extinção da instituição que a possibilitou: o cativeiro.*[44]

Como vimos anteriormente, a partir do momento em que os médicos e as autoridades policiais constataram que a prostituição pública era um "mal necessário", que obstava a desmoralização da sociedade e assegurava a tranqüilidade das famílias, coube a estes paladinos da moral dominante a tarefa de propor soluções e efetuar tentativas para sustar o crescimento desenfreado do meretrício pela cidade. O Dr. João Francisco de Souza sugeriu, em 1876, que as autoridades tomassem certas medidas coercitivas, e entre elas estava a criação de um espaço onde as prostitutas pudessem exercer o seu "ofício" e que, ao mesmo tempo, possibilitasse o seu controle. Na realidade, este médico repetia o que já era consenso em toda a comunidade médica carioca desde os anos 1840. Explicitamente, falava-se da *criação do bordel como uma instituição higienizada que regularia e limitaria a prostituição ao espaço social e aos padrões estabelecidos pela moral dominante.*

Realizada esta tarefa, na opinião dos médicos, a polícia poderia proibir de fato a cópula das prostitutas infectadas, pois nas palavras do Dr. Heredia de Sá,

> "Nenhuma lei policial as impede de copular quando infectadas de sífilis, e somente ao depois de saturadas de enfermidades, na ocasião em que seu corpo não pode absolutamente prestar-se, é que buscam tratar-se, ou recolhendo-se ao hospital da Santa Casa da Misericórdia ou medicando-se em suas próprias habitações."[45]

Os médicos foram os primeiros a estabelecer os critérios de organização do bordel. Para eles, o bordel deveria ser, em primeiro lugar, *o espaço de reunião hierarquizada das prostitutas, subordinadas à autoridade de uma "regente"*, que, segundo o Dr. Lassance Cunha, se tornaria "até certo ponto a responsável pelos insultos pra-

[44] Cf. Evaristo de Moraes — *A campanha abolicionista (1879-1888)*. Rio de Janeiro, Livraria Editora Leite Ribeiro, 1924, p. 176.
[45] Cf. Sá — *Op. cit.*, pp. 31-32.

ticados em seu bordel contra a moral, a saúde e a tranqüilidade públicas". Em segundo lugar, as prostitutas que exercessem o seu ofício no bordel *deveriam ser obrigadas ao alistamento na polícia, o que facilitaria a sua fiscalização física e moral e atemorizaria as demais candidatas à prostituição com a marca da ficha na polícia.* Em terceiro lugar, essas prostitutas *estariam sujeitas à obrigatoriedade de visitas médicas a cada quatro dias, que consistiriam na exploração completa de suas partes sexuais por intermédio do "speculum".* Ao lado dessas medidas, deveria-se criar também *um local exclusivo para as prostitutas e os homens que portassem doenças venéreas,* que para ali seriam conduzidos, e serviria para aumentar o controle sobre a prostituição. Ao entrar nesta espécie de "hospital", o homem deveria declarar o nome da prostituta que lhe tivesse transmitido a doença, para que as autoridades tomassem as providências necessárias. Em quarto lugar, as prostitutas do bordel *estariam proibidas de se mostrarem às famílias de maneira indecente e de conversarem com os homens à frente de suas janelas.*[46]

Com relação à localização do bordel, os médicos, para que fosse evitado o exercício da prostituição de forma indiscriminada pelas ruas da cidade, propunham o *acantonamento ou a concentração das prostitutas,* ou seja, *a criação de áreas específicas destinadas aos bordéis, que mais tarde ficariam consagradas pela população com as "zonas de meretrício",* medida esta inspirada nos *"red light districts"* do continente europeu.[47] Segundo o Dr. João Francisco de Souza, as mulheres que vivessem "exclusivamente da prostituição de porta aberta" seriam "obrigadas a morar em ruas determinadas das diversas freguesias da corte".[48] Paralelamente, *procurava-se controlar também a circulação das prostitutas,* propondo-se medidas que incluíam *a proibição delas ocuparem nos teatros os mesmos lugares que as "mulheres honestas" ocupavam.*[49]

[46] Cf. Cunha — *Op. cit.*, pp. 59-60. Um interessante resumo das sugestões dos médicos do século passado, acerca da organização do bordel, no qual nos baseamos para elaborar este parágrafo, é apresentado por Machado e outros — *Op. cit.*, pp. 342-343.
[47] Cf. Cunha — *Op. cit.*, p. 59.
[48] Cf. Souza — *Op. cit.*, pp. 31-32.
[49] Cf. Cunha — *Op. cit.*, pp. 59-60.

Na opinião dos médicos do século passado, a criação do *bordel higienizado* só traria vantagens para a sociedade, e foi o Dr. Lassance Cunha quem as apontou primeiramente:

"Desta maneira mais pronta e eficaz será a vigilância da polícia; as desordens da libertinagem serão mais facilmente conhecidas e reprimidas; o pudor não sofrerá a escandalosa torpeza e indecência das palavras, ações, gestos e desalinho no vestir da mais ignóbil das classes (...). Concentrai a prostituição: é o mais sólido garante que se pode oferecer à moral, à saúde e à segurança do público."[50]

Se de certo modo os bordéis existentes na cidade mostraram um tipo de organização interna prescrito pelos médicos, e endossado pelas autoridades policiais, faltava-lhes, no entanto, a inspeção e o controle médico-policial, além do acantonamento dessas casas em áreas determinadas. Apesar de toda a pressão da comunidade médica, isso só poderia acontecer *se o Estado adotasse uma política de regularização e normalização do meretrício, política esta que no século passado não chegou nem a ser cogitada pelos homens que exerciam o poder. A prostituição ainda existiria por muito tempo espalhada desorganizadamente pela cidade, coexistindo com os "imundos bordéis".*

Todavia, as propostas da comunidade médica revelavam uma estratégia muito mais ampla. Estudiosos do nosso tempo, como Roberto Machado e seu grupo, nos esclarecem muito bem acerca desta estratégia. Primeiramente, a condenação e a negativização da prostituição por estes representantes do *status quo* científico eram muito relativas e jamais chegaram a ser totais. *A prostituição só era negativizada "em seu estado de descontrole e desconhecimento".* Os médicos, ao colocarem a criação dos bordéis higienizados e a adoção do controle policial e médico-hospitalar como parte das medidas coercitivas para controle do meretrício, *não estavam também desenvolvendo nenhuma estratégia geral de negação ou repressão ao sexo.* Muito pelo contrário, *queriam conhecê-lo em todas as suas dimensões.* As medidas propostas pelos médicos para controle do meretrício indicam que eles *queriam conhecer a "verdade" sobre o sexo "e determinar as normas para o seu bom funcionamento", indicando "as relações perfeitas e as que, ainda que necessárias, são imperfeitas", assinalando também "o espaço de sua normalidade" e criando "o espaço de seu excesso".*[51]

[50] Cf. Idem, ibidem, pp. 59-60.

Apoiados nos trabalhos médicos do século XIX, Roberto Machado e seu grupo explicam melhor *a distinção estabelecida entre "relações perfeitas" e "relações imperfeitas".* Se a cópula do homem com uma prostituta estaria atendendo a uma necessidade orgânica, sendo por isso necessária, *isto não significa que ela fosse perfeita, pois, por ficar somente ao nível do corpo, ela seria parcial. A "relação completa" seria "aquela que une homem e mulher, metades simétricas, através do amor". O amor, concebido como "união do corpo e da alma", seria o principal elemento constitutivo da "relação ideal"; que não bastaria a si mesma, pois "seu objetivo último seria a reprodução da espécie".*[52]

O Dr. Heredia de Sá sintetizou perfeitamente o ponto de vista defendido pela comunidade médica do Rio de Janeiro:

"O amor verdadeiro, o natural, é esse sentimento instintivo, irrefletido, essa voz eloqüente e poderosa, essa inclinação irresistível e indomável, que nos aponta, nos arrasta para a mulher, capaz de nos felicitar; para a mulher cujo corpo e alma resumem todas as qualidades, todos o predicados que carecemos e cuja organização é conformada de modo que ajustando-se à nossa possa assim produzir esse todo, cujo fim é a conservação da espécie, perpetuidade do universo, harmonia dos seus órgãos.

O homem carece de uma mulher para execução dos planos do Criador; mas essa mulher não é senão aquela que, com ele ligada, possa constituir um todo harmônico e não discorde, e repugnante em suas partes, um todo composto de porções contrárias em certas relações, mas que ajustando-se formem um todo, cujas molas, à imitação das de um relógio, se movem, porque as rodas que as tocam engastam os dentes de uma em as anfractuosidades da outra."[53]

[51] Cf. Machado e outros — *Op. cit.*, pp. 335-336 e 344.
[52] Cf. Idem, ibidem, p. 344; grifos nossos.
[53] Cf. Sá — *Op. cit.*, p. 9.

Conseqüentemente, o *controle da prostituição deveria existir para que as "relações perfeitas", as "relações harmoniosas", as "relações normais", as relações estabelecidas entre homem e mulher através do amor, não fossem ameaçadas de destruição ou corroídas pelo "mal necessário e tolerado". Por outro lado, a relação amorosa "perfeita" só se realizaria através do matrimônio, que era concebido como ato de criação do "casal perfeito". Esta criação teria como contraponto necessário a criação de uma "prostituta higienizada", que teria "atribuições bem delimitadas", sendo o bordel o espaço próprio para a realização de suas atribuições.* Assim, o bordel regularizado, meta maior das tentativas de higienização do sexo e da prostituição surgidas no Brasil depois dos anos 1840, deveria "ser o local de exercício de uma função do corpo, não local de paixões e disseminação de vícios".[54]

Estas conclusões nos remetem também para as idéias de Michel Foucault acerca da emergência da sexualidade, ou seja, de um certo tipo de saber e poder a respeito do sexo formulado principalmente pelos médicos a partir do século XVIII nos países europeus, e que chegaria ao Brasil depois dos anos 1840. Se por um lado a produção desta nova política sexual tinha por estratégia a canalização do sexo para sua "função reprodutiva", para sua "forma heterossexual e adulta" e sua "legitimidade matrimonial", por outro lado ela não se reduzia a isso e foram também desenvolvidos outros quatro grandes conjuntos estratégicos articulados àquele primeiro: a "histerização do corpo da mulher", a "pedagogização do sexo da criança", a "socialização das condutas de procriação" e a "psiquiatrização do prazer perverso".[55]

A sexualidade, com seus dispositivos específicos de saber e poder, seria antes de mais nada uma política abrangente de produção de novas formas de relacionamento e controle sexual, do que uma estratégia negativa de controle sexual dos indivíduos pela repressão constante.[56] A produção desta nova política sexual articulou-se, e foi um dos seus elementos constitutivos, à emergência da nova sociedade

[54] Cf. Machado e outros — *Op. cit.*, p. 344.
[55] Cf. Michel Foucault — *História da sexualidade*, I. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977, pp. 98-100.
[56] Cf. Foucault — *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979. pp. 232-234.

capitalista-industrial e das suas formas de organização da produção, que preconizavam como espaço privilegiado da reprodução da força de trabalho, a "reprodução da espécie humana", a família mononuclear. Daí a reiteração do matrimônio e da procriação, que surgem como elementos básicos da nova política sexual e da nova moralidade por ela engendrada.[57] No caso do Brasil, depois de 1840, a penetração dos novos dispositivos de sexualidade, e o papel destacado que a família mononuclear neles desempenhava, *chocariam-se com a secular forma de organização familiar das camadas dominantes, tanto nas grandes fazendas como nas cidades, baseada na família patriarcal.*[58]

Por conseguinte, *as relações e práticas sexuais que não se enquadrassem dentro desta nova política sexual e da nova moralidade, ou se desviassem delas, seriam consideradas* a priori *como "anormalidades" ou elementos de uma "patologia social".* É dentro deste contexto que surge *a necessidade de controle e regularização da prostituição, como um "mal", embora necessário para saciar o instinto sexual masculino, ou a condenação das práticas homossexuais masculinas e femininas como uma "anormalidade", um "vício", uma "doença".* O Dr. Pires de Almeida, autor de um longo estudo sobre o homossexualismo masculino no Rio de Janeiro, seguindo a tradição médica ocidental, considerava a "pederastia", o "uranismo", como um "crime", um "vício asqueroso", uma "perversão", um "mal incomparavelmente pior", que atentava contra a natureza e a organização da sociedade, e como tal deveria ser punida com os rigores da lei ou os seus pra-

[57] Sobre a constituição da família moderna, ver: Philippe Ariès — *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981; Jean Louis Flandrin — *El origen de la familia moderna*. Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1979; e Peter Laslett — *The world we have lost*. London, Methuen, 1965; e *Family life and illicit love in earlier generations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
[58] Sobre a família patriarcal brasileira, ver: Gilberto Freyre — *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1961; e *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1986; Antônio Candido de Mello e Souza — "The brazilian family", em T. Lynn Smith — *Brazil. Portrait of half a continent*. New York, Dryden Press, s.d.; e Mariza Correa — "Repensando a família patriarcal brasileira", em Maria Suely Kofes de Almeida e outros — *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.

ticantes deveriam ser conduzidos aos médicos para a "cura" desta terrível "anomalia mental".[59]

Foi, justamente, *no limiar da desestruturação da sociedade escravista e no momento de emergência de uma nova ordem industrial-capitalista* nos grandes centros urbanos brasileiros que os médicos e as autoridades tentaram implantar a política sexual que já vinha sendo adotada nos grandes centros europeus desde o século XVIII, tentando adaptá-la, evidentemente, às condições específicas de um país onde, desde os seus primórdios, nem todos os "pecados" assinalados pela Santa Madre Igreja, ou os crimes definidos pelos legisladores, eram considerados como tais pela sua população.

[59] Cf. Pires de Almeida — *Op. cit.*, pp. 68-77-84.

O médico, a prostituta e os significados do corpo

MAGALI G. ENGEL

NUM ESTUDO que desenvolvemos recentemente em nossa monografia de Mestrado,[1] procuramos examinar os aspectos ideológicos que caracterizaram a versão média do projeto de ordenação social do espaço urbano, formulada na segunda metade do século passado, em meio a um período de profundas transformações da sociedade brasileira.

Neste artigo abordamos, exclusivamente, os significados da classificação médica da prostituição que viabilizaram a elaboração de um diagnóstico minucioso *legitimando* a necessidade de controlá-la. O *corpus* analisado é composto por um conjunto de textos sobre a prostituição escritos por médicos do Rio de Janeiro, entre 1845 e 1890, tais como teses da Faculdade de Medicina, memórias publicadas nos *Anais* da Academia de Medicina, etc.

Definida antes de tudo como *doença*, a prostituição adquire um significado bastante amplo. A análise do campo semântico das palavras *prostituição* e *prostituta* revela que o sentido da *doença* não se restringe ao aspecto físico, compreendendo também uma dimensão moral e uma dimensão social. Assim, a prostituição é classificada

[1] Engel, M. G.: *Meretrizes e doutores:* o saber médico e a prostituição na cidade do Rio de Janeiro, 1845 a 1890. Niterói, 1985, mimeo.

pelo médico como uma ameaça que, transcendendo a extensão física do corpo, atinge a família, o casamento, o trabalho e a propriedade.

I. A Sexualidade Pervertida: A Dimensão Física do Corpo Doente

No discurso médico sobre a prostituição, produzido no Rio de Janeiro entre 1845 e 1890, a sexualidade é definida como função orgânica vinculada à necessidade de reprodução da espécie e, portanto, como um dado da natureza humana. Neste sentido, a satisfação do desejo sexual, através do prazer, é reconhecida como uma exigência fisiológica. Mas o desejo produzido pelo instinto natural é visto, ao mesmo tempo, como necessidade e veneno para o corpo e, assim, de sua livre manifestação poderia resultar a destruição do organismo. A livre manifestação do desejo é definida no discurso pelas noções de *excesso de prazer* e/ou *ausência da finalidade reprodutora.* A atividade sexual situada pelo médico no âmbito daquelas noções deixa de ser considerada como parte da vida do corpo e adquire o caráter de *perversão*, definida, esta última, não só como sintoma do organismo doente, mas também como foco da degeneração física. Eis os principais passos percorridos na construção da dimensão física dos limites entre a normalidade e a doença no campo da sexualidade.

Estreitamente vinculada às idéias de *prazer excessivo* e *não reprodução*, a prostituição é inserida pelo médico no espaço da sexualidade pervertida. Deste modo, a prostituta é classificada — ao lado do libertino, do pederasta, do onanista, do sodomita, da lésbica e da ninfomaníaca — dentre os tipos que apresentam um comportamento sexual desviante, segundo os critérios médicos de avaliação. A noção de desvio utilizada na elaboração desta tipologia traz explícita a percepção da sexualidade doente como uma distorção da natureza. Neste sentido, a perversão sexual, qualificada de antifísica e de antinatural, é identificada como doença do organismo.

Contudo, mais do que um tipo de perversão, a prostituição é concebida neste discurso como uma categoria capaz de expressar o

conjunto das práticas localizadas no plano da sexualidade pervertida, tais como a pederastia, o lesbianismo ou safismo, o onanismo, a sodomia, a ninfomania e a libertinagem que, aliás, pelo menos até 1906, não constituíam temas tratados de modo mais específico nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e nos trabalhos publicados pelos *Anais* da Academia de Medicina do Rio de Janeiro. Assim, embora já aparecessem nomeadas, as *anomalias sexuais* só começariam a ser minuciosamente descritas pelo médico a partir de fins do século XIX.[2] Até então, o discurso médico sobre o sexo seria formulado através de duas temáticas centrais e contrapostas: a da *prostituição*, concebida como espaço da sexualidade doente, como lugar das perversões; e a do *casamento*, concebido como instituição higiênica e único espaço reconhecido da sexualidade sadia. Desta forma, a sexualidade sadia é definida pela idéia de *prazer comedido* — nem excessivo, nem ausente —, que garante a reprodução da espécie e não ameaça a integridade do corpo.

Adotando a divisão da prostituição em pública e clandestina,[3] para fixar a linha divisória entre o *explícito* e o *obscuro*, o médico confere elasticidade e amplitude à idéia de prostituição. Limitemo-nos, por ora, a observar o modo pelo qual a noção de *obscuridade* revela-se capaz de absorver na categoria prostituição os tipos de perversão sexual identificados pelo médico. A associação entre *clandestinidade* e *perversões sexuais* aparece claramente formulada, por exemplo, na sofisticada classificação da prostituição no Rio de Janeiro elaborada pelo Dr. F. F. de Macedo. Dividindo a prostituição clandestina em duas classes, o referido autor inclui na segunda: a) as práticas antifísicas nas mulheres: doutrinas lesbianas, coito contra a natureza, onanismo; b) a sodomia ou prostituição masculina: pederastas (ativos, passivos, mistos), onanismo.[4]

---

[2] Cf. Fry, P. "Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualismo e raça em dois romances naturalistas" in Vários, *Caminhos Cruzados.* SP, Brasiliense, 1982.

[3] Ressalte-se que esta divisão é adotada pelo Dr. A. J. B. Parent-Duchâtelet em *De la prostitution dans la ville de Paris considerèe sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* (2ª ed., Paris, Baillière, 1837, 2 vols.), para distinguir as prostitutas registradas e, portanto, sujeitas ao regulamento sanitário, das que exerciam a prostituição de forma escamoteada.

[4] Cf. Macedo, F. F. de. *Da prostituição em geral, e em particular em relação à cidade do Rio de Janeiro:* profilaxia da sífilis. RJ, Tip. Acadêmica, 1872, p. 74.

Trata-se do único exemplo, dentre os textos médicos analisados, em que a prostituição clandestina é classificada. Nos demais estudos, dadas a heterogeneidade e a obscuridade que revestem a noção de prostituição clandestina, esta tende a ser vista como não classificável e, portanto, dificilmente controlável. Ao conferir um caráter extremamente abrangente à categoria prostituição, o médico encontra um meio de falar da sexualidade doente, de identificar e nomear as perversões que, no entanto, revelar-se-ia apenas como um primeiro passo na construção do discurso sobre o sexo. A classificação da prostituição organizada pelo Dr. F. F. de Macedo destaca-se, pois, como uma tentativa de ultrapassar as barreiras do mal conhecido, de iluminar a escuridão, ainda que através de um débil facho de luz, criando, deste modo, condições mais eficazes para o alargamento da ação médica de repressão e controle da perversão sexual.

As imagens do *cancro*, da *chaga*, da *úlcera*, da *gangrena*, do *vírus*, freqüentemente utilizadas para identificar a prostituição, revelam um dos diagnósticos presentes no discurso: a prostituição é uma enfermidade do corpo, um foco infeccioso que ameaça a saúde e a vida. A dimensão do perigo é ampliada e aprofundada pelo estabelecimento de um vínculo estreito com a idéia de contaminação. Neste sentido, a prostituição ostensiva, espalhada pelas ruas da cidade, é apontada como fator de disseminação da sexualidade pervertida. O espetáculo público da prostituta expondo seu corpo em atitudes provocantes funcionaria como estímulo aos instintos de outros corpos, aprisionando nas malhas da perversão as vítimas saudáveis. Mas a ameaça maior estaria situada no âmbito da prostituição clandestina. Referindo-se ao "perigo do contágio de mocinhas inocentes" representado por este tipo de prostituição — praticada tanto por "verdadeiras prostitutas" como por "moças consideradas recatadas..., algumas até de famílias" —, o Dr. Caminhoá salienta que

> "Inúmeros são os casos de histeria, de esgotamento nervoso, de ninfomania e outras nevroses, e até de loucura, em meninas e mocinhas, que praticam o *safismo* e outros atos imorais, contra a natureza, com as fâmulas e ainda mais com as falsas amigas, ou prostitutas clandestinas, que conseguem viver em grande intimidade com as vítimas inocentes, ou nos internatos, asilos de órfãs, etc."[5]

Contudo, a ênfase maior do discurso recairia sobre a prostituição enquanto fonte e agente de propagação da sífilis, significado que se traduz metaforicamente, por exemplo, na expressão *monstro sifilítico de mil cabeças*. A idéia de contágio elaborada no discurso situa de forma precisa a ameaça da sífilis à saúde pública, principalmente nos grandes centros urbanos que, aliás, constituíam o espaço privilegiado da ação médica. Diagnosticada como um perigo que se espalha pelas ruas e casas, contaminando os corpos e causando a sua destruição, a sífilis é comparada às epidemias de cólera, tifo, febre amarela, peste, etc., representando, contudo, uma ameaça mais terrível, posto que, travestida em prazer, ocultaria o seu verdadeiro conteúdo, ou seja, a morte. A concepção da prostituição como uma ameaça revestida pela capa enganadora da beleza e do amor é muito recorrente no discurso e se expressa, por exemplo, na imagem da prostituta construída pelo médico. Neste sentido, observamos que a palavra *prostituta* encontra-se quase sempre adjetivada pelas seguintes expressões: mentirosa, fingida, astuta, falsa; e, muitas vezes, identificada a figuras que traduzem a idéia de ambigüidade como, por exemplo, a *harpia* (monstro com rosto de mulher e corpo de abutre).

Desde a segunda metade do século XVIII, o desenvolvimento das investigações médicas sobre as moléstias venéreas pressupôs que a sífilis deixasse de ser encarada como "castigo de Deus" aos pecadores e passasse a ser concebida como uma doença que ameaça, entre outras coisas, a integridade física do corpo, fazendo *vítimas inocentes*: as esposas e os filhos. A argumentação médica, conferindo relevo à figura da vítima inocente, constrói no mesmo campo ideológico do discurso rival uma justificativa em favor da profilaxia da sífilis. Sem romper ou negar o ideário cristão, o discurso médico acaba por recriá-lo, transformando-o em instrumento eficaz na superação dos obstáculos que se interpunham entre o médico e os temas situados no terreno do quase proibido.

[5] Caminhoá, J. M.: "Memória sobre a profilaxia da sífilis no Rio de Janeiro" in *Anais da Academia de Medicina do Rio de Janeiro*, RJ, Laemmert, 1890, vol. LV, p. 405.

O caráter contagioso e transmissível por herança da sífilis confere ao *perigo da prostituição* um cunho muito abrangente, situando-o como poderoso inimigo que vai definhando a sociedade, elemento responsável pelo deperecimento e perturbações da saúde da população, elemento determinante da degeneração da raça. O risco de contágio da população é agravado diante da perspectiva de contaminação das gerações futuras.[6] Foco de transmissão das moléstias venéreas, a prostituição é, portanto, concebida como fator responsável pela degeneração das raças, produzindo corpos envelhecidos prematuramente, devastados pelo "escrofolismo" (*sic*), pelo raquitismo, pelo linfatismo, etc.

Pelo que expusemos até aqui, podemos depreender que o enfoque médico da prostituição expressa uma preocupação com o corpo em si, ou seja, o corpo considerado em seu aspecto puramente físico. Movido pela obstinação em demarcar as fronteiras entre o *sadio* e o *doente*, o médico lança-se à tarefa de examinar o corpo feminino, concebido, *a priori*, como lugar da ambigüidade. O organismo da mulher é definido como fisiologicamente mais propenso à perversão sexual do que o masculino, pois, ao dotá-lo de um forte instinto de procriação, a própria natureza havia gerado o caráter ambíguo da sexualidade feminina. A mulher, pelas suas próprias características fisiológicas, disporia apenas de duas únicas alternativas para a realização de seus instintos sexuais: como esposa/mãe (sexualidade sadia) ou como prostituta (sexualidade doente). De acordo com este raciocínio,

> "A mulher, por sua beleza, por sua vivacidade natural, por sua imaginação ardente, e ainda mais pelo caráter de passividade de sua função reprodutora, *predispõe-se à prostituição*..."[7] (Grifos nossos.)

Para o corpo da prostituta, foco de perversão, converge o olhar aguçado do médico, que passa a devassá-lo através de um exame minucioso. Os hábitos cotidianos da prostituta — tais como atividade sexual, alimentação, sono, asseio, considerados aspectos básicos para a elaboração do diagnóstico — são observados nos seus mínimos detalhes, destacando-se como seu traço distintivo o *desregramento*. A atividade sexual excessiva e praticada sem a finalidade da reprodução, a alimentação irregular e de má qualidade, o sono insuficiente, a ausência ou precariedade de asseio são apontados como elementos característicos da vida desordenada que produz a debilidade do organismo.

Mas o diagnóstico médico iria além: ao classificar os caracteres fisiológicos da mulher prostituída, imprimia sobre o seu corpo a marca da esterilidade.

> "A esterilidade destas mulheres é uma *crença popular*; creio que essa crença *é exageração dos fatos*, entretanto são elas *menos fecundas* do que o seriam seguramente, se não levassem a *vida desregrada* que soem passar, contudo não são raras, como se pensa, as mulheres públicas, que recebem em seu ventre o fruto da concepção, o que sucede porém é que ele *não chega a seu termo de desenvolvimento*, ou por ser *abortado* em conseqüência de *tentativas criminosas*, ou dos *excessos inerentes à vida de voluptuosidade* que professam semelhantes mulheres."[8] (Grifos nossos.)

A reputação da prostituta como uma mulher estéril produzida pela "crença popular" é, segundo a avaliação do médico, "exagerada" e, portanto, *não verdadeira*. Contudo, trilhando os caminhos do *saber*, o médico acaba por concluir que as prostitutas são "menos fecundas" e que "o fruto da concepção que recebem em seu ventre não chega a seu termo de desenvolvimento". Não se trata, pois, de negar a esterilidade da prostituta, mas sim de buscar os *fundamentos científicos* que confiram a esta qualificação um caráter de *verdade*. Sem nos determos, por ora, no seu conteúdo moral, gostaríamos de ressaltar que, segundo a concepção médica, a perversão sexual — identificada à "vida desregrada" ou aos "excessos inerentes à vida de voluptuosidade" — cria na mulher a incapacidade física para conceber e/ou gerar um filho. O corpo, corrompido pelos excessos

[6] Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. 3ª ed., RJ, Graal, 1977.

[7] Souza, J. F. de. "Memória sobre as medidas a adotar contra a prostituição no país" in *Anais Brasilienses de Medicina*. RJ, Laemmert, vol. XXVIII, n.º 9, fev. 1877, p. 350.

[8] Macedo Jr., J. A. de A. *Da prostituição no Rio de Janeiro e da sua influência sobre a saúde pública*. RJ, Tip. Americana, 1869, p. 20.

sexuais, passa a manifestar alterações das funções orgânicas: excessiva ou rarefeita, a menstruação da prostituta é diagnosticada como anormal, determinando um estado de quase esterilidade e a propensão ao aborto natural. Neste sentido, a anormalidade do ciclo menstrual é apontada como um traço característico do organismo da prostituta.

Além de fixar as características fisiológicas da mulher prostituída, o médico lança-se, ainda, à tarefa de relacionar as enfermidades que mais freqüentemente acometiam o seu organismo debilitado. No topo da lista estão as moléstias venéreas (especialmente a sífilis), seguidas das nevroses, infecções do útero, moléstias do aparelho respiratório, desarranjos gastrointestinais, flegmasias superficiais e profundas, febres, moléstias da pele. Portador de moléstias asquerosas, precocemente envelhecido e corroído pela doença, o corpo da prostituta é o próprio símbolo, no discurso, da corrupção e da degradação físicas. O destino da prostituta é traçado pelo médico: a agonia do corpo vagarosamente consumido pela morte... Através de cores turvas, capazes de expressar a imagem da degeneração física, o médico pinta o retrato do corpo da prostituta, construindo a idéia da prostituição como uma doença do corpo que corrói o próprio corpo... E que ameaça outros corpos, pois sobre o corpo da prostituta também pesaria o estigma de foco de contaminação.

Identificada por expressões tais como *mensageira do vício* e *vendedora de sífilis*, a prostituta é o *fruto belo* portador de *deletérios mortais*. A noção do perigo disfarçado que, como vimos, caracteriza a prostituição, tal como esta é concebida no discurso, revela-se também como um dos aspectos enfatizados na dissecação do corpo da prostituta. Caberia, portanto, ao médico descobrir por trás de uma aparência saudável e bonita, a doença e os defeitos físicos.

"... se virdes estas mulheres, depois de paramentadas, julgalas-eis frescas qual uma rosa, asseadas sem rival, puras como um anjo, porque a ilusão é perfeita, o disfarce é completo. Os cosméticos são os incumbidos de suportar a sua fealdade e gemer sob o peso da sua sordidez: o polido e a frescura da pele é do dever dos pós impalpáveis fazê-lo; a rósea cor das faces, dos lábios e das gengivas está ao encargo do minio e do carmim; as equimoses sub-palpebrais, o negrume dos cílios... devem

o seu *encanto* às pomadas e à *rolha carbonizada*; o aroma agradável que de seus cabelos e corpo sentirdes é filho querido, não do asseio habitual, mas por momentos, da substância contida em vidros de diferentes extratos." [9]

Definia-se, assim, mais uma tarefa do médico: desnudar o corpo da prostituta e, removendo a *máscara* que o tornava bonito e desejável, classificá-lo como *perigoso*, rotulá-lo de fonte de infecção...

II. A Depravação Sexual: A Dimensão Moral do Corpo Doente

A livre manifestação do instinto sexual, definida, como vimos, pelas noções de *excesso* e/ou *ausência de finalidade reprodutora*, não seria concebida, no discurso, apenas como perversão, ao mesmo tempo, causa e efeito da degeneração física do corpo. O significado da sexualidade doente expressa-se também através da idéia de *depravação*, construída num campo demarcado por limites onde se entrelaçam e se confundem as noções de *irracionalidade* e de *imoralidade*. A prostituição, o homossexualismo, o alcoolismo, a histeria, etc., são classificados como comportamentos desviantes e inscritos no âmbito da loucura. Concebida como expressão do instinto não controlado, a loucura é definida, no discurso, como um estado primitivo ou selvagem, caracterizado pela fragilidade da formação espiritual e intelectual do indivíduo. A noção de doença mental ainda não teria adquirido autonomia, o que, como observaram os autores de *Danação da Norma*, confere ao discurso um caráter ambíguo.[10]

O predomínio do instinto sobre a razão é qualificado através de imagens simultaneamente reveladoras do *delírio* (loucura) e da *degradação moral* (pecado). Mas se não há uma delimitação precisa

[9] Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 149.
[10] Cf. Machado, R. e outros. *Danação da Norma*. Medicina Social e constituição da Psiquiatria no Brasil. RJ, Graal, 1978.

entre o pecado e a loucura, é importante notar que tais noções se encontram diluídas num mesmo universo semântico, definido pela idéia de doença. A noção de pecado, já o dissemos, não é destruída pelo médico. Na classificação dos espaços da normalidade e da anomalia, o pecado é incorporado como substância básica para a construção do sentido moral do corpo doente.

Como vimos, o corpo feminino, portador de instintos sexuais mais aguçados em função da necessidade de reprodução, revelar-se-ia, segundo o diagnóstico médico, propenso às anomalias sexuais, concebidas na sua dimensão física. De acordo com um outro sentido desta mesma perspectiva, a mulher seria considerada mais inclinada do que o homem à depravação sexual, manifestando, portanto, uma tendência mais forte à sexualidade anormal, definida como doença moral. A ambigüidade detectada no corpo feminino é portadora também de um significado moral. Assim, para o Dr. J. F. de Souza, por exemplo,

> "A mulher está no fundo de todos os acontecimentos humanos. Este ser maravilhosamente esquisito e perfeito é um destes contrastes nascidos cega e fatalmente da soberana evolução da humanidade, que o fez mãe e prostituta. (...)
> Como prostituta, é a mulher que usa e abusa dos prazeres sexuais sem a intenção de procriar. (...)
> ... e o único meio que (a mulher) tem de sustentar o critério funcional da reprodução é moral: o sentido de pudor." [11]

Ressalte-se, portanto, como uma das características essenciais do discurso médico sobre a prostituição, a concepção de *prostituta* construída fundamentalmente através da oposição ao papel de *esposa/mãe*. O instinto sexual não controlado geraria a perversão e/ou a depravação, comprometendo, assim, não só a capacidade orgânica, mas também a capacidade moral da mulher para conceber e gerar filhos.

Deste modo, destacada pelo médico como marca característica do corpo da mulher prostituída, a esterilidade é definida também através de critérios morais. A realização do desejo em si como finalidade predominante e/ou exclusiva da atividade sexual revelaria, na prostituta, um comportamento desviante que se manifestaria na *busca do gozo perene do corpo* e na opção pela esterilidade. O *aborto provocado*, qualificado pelo médico de *criminoso*, é apontado como um dos aspectos denotadores da incapacidade moral da prostituta para exercer o papel de reprodutora. Moralmente doente, a prostituta seria conduzida a escolher a esterilidade, negando-se a exercer o papel de mãe, concebido como única função capaz de conferir um sentido à vida da mulher. Ao encarar o filho — mesmo quando este chegava a nascer — como um *estorvo*, a prostituta mostrar-se-ia inapta para cumprir a *tarefa sublime*, à qual estaria destinada a mulher saudável.

[11] Souza, J. F. de. Op. cit., pp. 317 e 350.

A incapacidade física e/ou moral para a reprodução revela-se como o critério básico na classificação médica dos tipos representativos da sexualidade pervertida e/ou depravada. As relações sexuais situadas no âmbito da anormalidade tendem a ser representadas através de imagens que as situam como condutoras do vírus que produz a sífilis e a morte, em vez do sêmen que gera o filho e a vida. A prostituta, o libertino, o celibatário e o homossexual, expressões do comportamento desviante, são contrapostos às imagens do *homem-pai* e da *mãe higiênica*, criadas a partir dos padrões da normalidade inventada. O interesse médico pelo corpo feminino, visto como palco da concepção e da gestação, expressa o objetivo de controlá-lo através de uma política de higienização que abrangia tanto os aspectos físicos quanto os morais.[12]

Identificado à *paixão* e oposto ao *amor*, o corpo da prostituta é classificado como lugar da perversão, da depravação e, portanto, da esterilidade. Neste sentido, a prostituta é considerada um obstáculo físico e moral à viabilização do projeto de higienização do corpo. Mulher perdida, mulher dissoluta, mulher decaída, a prostituta é a *mensageira do vício*, inimiga que, para os defensores da regulamentação sanitária da prostituição, não teria de ser destruída, mas sim transformada em aliada, através da ação normatizadora do médico.

A construção das noções de sexualidade doente e de sexualidade sadia, no que se refere ao seu conteúdo moral, se expressa, no discurso, não só através do confronto entre as imagens da *prostituta*

[12] Cf. Costa, J. F. *Ordem médica e norma familiar*. RJ, Graal, 1979.

e da *esposa/mãe*, mas também através da oposição entre as idéias de *prostituição* e *casamento*. A própria abrangência da concepção médica da prostituição apresenta-se, ao nosso ver, como um traço revelador do significado moral da doença. Após breves considerações acerca da etimologia da palavra *prostituição* e de tecer alguns comentários críticos às definições dadas ao termo por outros autores, o Dr. F. F. de Macedo assume o seguinte ponto de vista:

> "A prostituição é o uso da cópula natural por depravação de costumes, o da cópula antifísica e o do seu arremedo por quaisquer práticas imorais."[13]

Como podemos observar, o significado da palavra é bastante amplo, compreendendo o conjunto das relações sexuais consideradas como antinaturais e/ou moralmente condenáveis. As condutas sexuais qualificadas como imorais podem ser reconhecidas, no discurso, através das associações e identidades entre prostituição e adultério, infidelidade, concubinato, mancebia, poligamia. Diante disto, as três tonalidades básicas utilizadas pelo médico para tingir o quadro da prostituição — a sujeira, a obscuridade e o declínio[14] — apresentam-se carregadas de um sentido moral. Lugar da obscenidade e da devassidão, a prostituição é a *crápula*, a *serpe da imoralidade* ou o *suicídio moral*.

Mas a moral ética do discurso, embora revestida de aspectos morais cristãos — a associação da prostituição a pecado, por exemplo — revela, como dissemos, um novo sentido, criado pela noção médica da higiene.[15] O prazer, condenado e excomungado no discurso cristão, é absolvido e resgatado no discurso médico; mas somente aprisionado pelas normas da regulação médica adquiria legitimidade. A realização do prazer através do excesso e da ausência da finalidade reprodutora é condenada pelo médico, não só como doença física, mas também como doença moral. A idéia de moralidade define-se, pois, no discurso médico, pelas noções do homem-pai

---

[13] Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 4.

[14] Destaquem-se, neste sentido, respectivamente, as seguintes associações e identidades da palavra *prostituição*: imundície, charco, lodo, esgoto, sombra, escuridão, trevas, naufrágio, queda, decadência, abismo.

[15] Cf. Costa, J. F. *Op. cit.*

e da mulher esposa-mãe, integrantes fundamentais da instituição higiênica do casamento. Espaço da sexualidade moralmente sadia, a família, mesmo mantendo os traços de instituição sagrada, é concebida pelo médico, sobretudo, como instituição higiênica. Vinculada às noções de *adultério*, de *união criminosa* e de *degradação dos costumes*, a prostituição é o espaço da sexualidade moralmente doente e, deste modo, transformada pelo médico em dragão, víbora, harpia, hidra, enfim, no monstro que difunde o pavor ao se revelar como um grande perigo para a instituição da família.

Como a doença física, a doença moral também manifesta um caráter contagioso, o que amplia o seu grau de periculosidade. Disseminada pelas ruas da cidade, exibindo a obscenidade e a depravação, a prostituição pública é concebida, em si, como atentado à moralidade pública. O *perigo* representado para as *famílias honestas* é associado, explicitamente, ao caráter *mais público* ou *mais aparente* das *cenas abjetas da prostituição*. Mas o médico não se contentaria apenas com a fixação do caráter geral da ameaça. É preciso esmiuçá-la, conhecê-la melhor, classificá-la... E, assim, na classificação médica deste tipo de prostituição percebemos a presença de critérios de cunho moral que expressam uma preocupação evidente com o nível de ameaça aos costumes representado pelas mulheres públicas.[16]

A categoria de prostituição clandestina afigura-se perfeitamente ajustada à necessidade de incorporar no campo semântico das palavras *prostituição* e *prostituta*, os desvios sexuais detectados e classificados pelo médico através de critérios morais. Obscuro e traiçoeiro, este tipo de prostituição constitui-se num dos maiores inimigos que o médico teria que enfrentar para construir a família higienizada e assegurar a sua preservação. A classificação da prostituição clandestina elaborada pelo Dr. F. F. de Macedo não deixa margem para dúvidas ao inserir na primeira classe as mulheres: a) amancebadas; b) em boas condições: viúvas, casadas, divorciadas, solteiras; c) em

---

[16] Cf., p. ex., Cunha, H. A. L. *Dissertação sobre a prostituição em particular na cidade do Rio de Janeiro*. RJ, Tip. de F. de P. Brito, 1845, pp. 16 e segs. O autor divide as mulheres públicas em três ordens, apresentando uma variação que oscila das *mais discretas* às *completamente indecentes*. O Dr. F. F. de Macedo classifica as prostitutas públicas, de acordo com o grau de *facilidade de acesso*, em três classes: 1ª) das difíceis; 2ª) das fáceis; e, 3ª) das facílimas (cf., *op. cit.*, p. 74).

baixas condições: livres, libertas, escravas, etc.[17] A prostituição clandestina apresenta-se, pois, como espaço privilegiado do *adultério*, das *uniões ilícitas*.

Oculta sob diversos disfarces, como por exemplo o próprio casamento ou o concubinato, o raio de ação da prostituta clandestina é, segundo o médico, profundamente amplo, o que a caracteriza como a "mais perigosa pelo seu lado moral".[18] Escondida sob a capa da inocência e do recato, utilizando a sedução como instrumento eficaz, a prostituta clandestina é capaz de penetrar no próprio âmago da família, ameaçando sua integridade. Desencaminhando a esposa, a mãe, a filha e a irmã, é capaz de transformá-las em adúlteras, concubinas, amásias, amancebadas, enfim, em prostitutas.

> "Se a prostituição clandestina fosse unicamente a perfeita explicadora dos elementos preliminares da prostituição pública... então pouco teria a sociedade a lamentar...; porém, muito mais longe estende os seus poderes maléficos: alguns suicídios, muitos assassinatos, divórcios, maldições com desprezo e opróbrio das famílias ... aí buscam sua origem."[19]

Espaço privilegiado da sexualidade moralmente doente, a prostituição clandestina é freqüentemente associada à escravidão. Nos primeiros textos médicos sobre a prostituição, o negro — portador de natureza erótica, libidinosa, despudorada e estúpida — é apontado como fonte de propagação da doença moral. Mesmo reconhecendo-se a escravidão como agravante desta tendência natural, o poder conferido ao senhor pela instituição da escravidão é visto como um meio de contenção e controle da *depravação*.[20] Porém, em princípios da década de 1870, o Dr. F. F. de Macedo afirmaria em sua tese que

> "... a escravatura é certamente um dos mais poderosos auxiliares da prostituição clandestina. Engana-se no entanto aquele que julga a devassidão inerente à própria natureza do escravo: nos senhores que *almoedam* suas escravas aos corruptos, nos senhores que são *azevieiros*, nas *leis civis* e nas *condições* de jugo e submissão em que está a triste escrava, é que estão as fontes de todos os males."[21]

17 Cf. Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 74.
18 Caminhoá, J. M. *Op. cit.*, p. 405.
19 Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 109.
20 Cf., p. ex., Cunha, H. A. L. *Op. cit.*, p. 15.

No poder absoluto e arbitrário exercido pelo senhor sobre o escravo residiriam as bases originais da sexualidade depravada e, assim, a escrava (e não mais a negra) é concebida como uma prostituta em potencial. Sem deixar de revelar um traço racista, a crítica à exploração do escravo assume o primeiro plano na perspectiva adotada pelo autor, num momento em que o processo abolicionista começava a se desencadear na sociedade brasileira.

De qualquer modo, a escravidão é apontada no discurso como uma das principais causas da prostituição na cidade do Rio de Janeiro. Inserido na intimidade do lar e aí atuando como *mau exemplo e objeto da libertinagem*, o(a) escravo(a) doméstico(a) é apontado(a) como principal responsável pela desagregação das relações familiares. Às escravas de ganho que exerciam a prostituição também é atribuído um alto grau de periculosidade, na medida em que, circulando pelas ruas da cidade, disseminam a devassidão. Deste modo, estreitamente vinculada à noção de prostituição clandestina, a escravidão é qualificada de cancro moral, vírus que contamina a casa e a rua da cidade, difundindo a sexualidade doente.

Note-se ainda que, quanto mais extensa e profunda a ameaça moral, maior o perigo de contaminação sifilítica. Assim, parece-nos possível apreender que a sífilis não significa apenas a doença física, mas apresenta-se também revestida de um sentido moral.

> "... a medicina ... não teme nem hesita em devassar nos costumes íntimos para estudar como se sai da família até ao bordel, e como daí se passa ao leito nupcial, levando para a santa e honesta união o gérmen que intoxica a existência da esposa e que marca os filhos com o ferrete de um mal insidioso e caprichoso..."[22]

21 Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 111.
22 Azevedo, L. C. de. "Da prostituição no Rio de Janeiro" in *Anais Brasilienses de Medicina*. RJ, Tip. J. J. C. Cotrim, vol. XXI, n.º 6, nov. 1869, p. 216.

O Dr. L. C. Azevedo refere-se à sífilis que, portadora da degradação moral, penetra a intimidade familiar, atingindo, vítimas inocentes, a esposa-mãe e os filhos. Se devassar o bordel e a intimidade da família implica a necessidade de proteger a instituição do matrimônio, perscrutar os espaços da sexualidade expressa o compromisso da medicina com a *verdade científica* e o dever médico de preservar a saúde não só física, mas também moral, do corpo. Neste sentido, é preciso frisar que assegurar a saúde moral do corpo significa construir uma família conjugal[23] ordenada, reconhecida como espaço de uma sexualidade saudável. Na passagem citada, o médico, mesmo revelando uma preocupação com a "santa e honesta união", concebe o "leito nupcial" — espaço da sexualidade conjugal — como algo a ser preservado. Deste modo observamos que, embora marcado por um moralismo tradicional, de fundo cristão, o discurso médico, longe de negar, *aceita* a sexualidade, buscando circunscrevê-la no lar.[24]

III. O Comércio do Prazer: A Dimensão Social do Corpo Doente

De acordo com a definição adotada pelo Dr. J. A. de A. Macedo Júnior, a palavra *prostituta* compreende

> "... não só a mulher, que transviada das regras da honestidade entretém relações ilícitas com mais de um indivíduo, como a que publicamente mercantiliza com os prazeres sexuais".[25]

O ato de vender o corpo apresenta-se, portanto, como um dos aspectos que distinguem a prostituta. Designada carreira, ocupação,

[23] Referimo-nos aqui ao sentimento de família, ao convívio entre pais e filhos, entre marido e mulher que, segundo P. Ariès, teriam caracterizado a formação e a consolidação da família moderna e burguesa. (Cf. *História social da criança e da família*. 2ª ed., RJ, Zahar, 1981.)

[24] Cf. Foucault, M. *Op. cit.*

[25] Macedo Jr., J. A. de A. *Op. cit.*, p. 8.

ofício e comércio, a prostituição é, paradoxalmente, vinculada à *ociosidade* e contraposta ao trabalho, constituindo-se, assim, numa atividade remunerada ilegítima, situada no âmbito do *não-trabalho*. Neste sentido, a prostituição é inserida na categoria de desordem social que, compreendendo desde a noção de delito até a noção de crime, classifica a prostituta entre os tipos considerados socialmente doentes, tais como o mendigo, o vagabundo, o vadio, o capoeira, o jogador, o bêbado, o ratoneiro, o estelionatário, o ladrão, o malfeitor e o criminoso.

A oposição entre as categorias de prostituição e de trabalho revela-se, por exemplo, num dos significados que caracterizariam, no discurso, a noção de clandestinidade. As prostitutas clandestinas são concebidas como aquelas que exercem *ocultamente* a prostituição sob a *capa* de atividades tais como costureira, florista, parteira, lavadeira, enfermeira, pintora, etc. Concebida como máscara acobertadora do vício, a profissão reconhecida como trabalho se opõe à prostituição, que adquire um novo significado expresso na associação à idéia do não-trabalho. Distinguindo o gênero das *prostitutas trabalhadoras* do gênero das *ociosas*, ambos inseridos na classe das *prostitutas difíceis*, o Dr. F. F. de Macedo, ao contrário dos demais autores, inclui as floristas, modistas, costureiras, vendedoras de charutos, figurantes de teatro, comparsas, etc., na categoria da prostituição pública, mesmo reconhecendo que "... um grande número das mulheres que exercem estas profissões pertence à clandestinidade e muitas à honestidade mesmo".[26] As noções de *trabalho* e de *honestidade* são exclusivamente qualificadoras da profissão ou ofício utilizado como disfarce e, deste modo, sobre a atividade da prostituição continua imprimida a marca da qualificação negativa *ociosidade/desonestidade*.

Entretanto, além da oposição entre trabalho e prostituição, observamos também uma associação entre prostituição e certos tipos de ocupação que constituíam, comumente, o meio de sobrevivência para as mulheres pobres da cidade. Ao mesmo tempo em que condenam a prostituição porque ela se opõe ao trabalho, retirando as mulheres das tarefas produtivas, os médicos acabam por conferir uma qualificação negativa e preconceituosa ao trabalho feminino, concebendo a costureira, a enfermeira, a florista, etc., como prostitutas *enrustidas*.

[26] Macedo, F. F. de. *Op. cit.*, p. 74.

Neste sentido, o discurso médico expressa, de modo contraditório, duas idéias burguesas: a mulher trabalhadora e a mulher esposa-mãe. De qualquer forma, tecida através do vínculo com as noções de *ociosidade* e de *ambição*, a oposição entre *prostituição* e *trabalho* apresenta-se como capaz de expressar um dos significados da dimensão social do corpo doente.

Reconhecida como um dos aspectos determinantes da prostituição nos países europeus, a miséria, concebida como produto de desequilíbrio entre oferta e procura de mão-de-obra, é negada ou secundarizada como elemento responsável pela disseminação da prostituição na sociedade brasileira.

> "No Brasil, onde a população está muito abaixo das suas necessidades, onde faltam braços para os trabalhos, onde não há grandes exércitos nem fábricas, não acreditamos ... que haja essa miséria que ulcera profundamente os povos da Europa. O que é no Rio de Janeiro a miséria para as mulheres das classes inferiores, cuja idade é a vida em todo o seu vigor? É a preguiça, o orgulho, a vaidade, ... o costume de nada fazer, por isso que há escravos para servir..."[27]

Assim, somente enquanto fruto da ociosidade, a miséria é apontada como uma das causas da prostituição na cidade do Rio de Janeiro. Neste sentido, caberia ressaltar a associação entre *prostituição* e *escravidão*, portadora não só, como vimos, de um significado moral, mas também de um significado social. Concebendo o escravo como indolente e mau trabalhador, o médico denuncia a escravidão como elemento de difusão da ociosidade e de desqualificação do trabalho, e que promove, portanto, a prostituição. Contudo, é importante notar que, mesmo revelando uma concepção crítica da escravidão, reconhecida como elemento de depreciação do trabalho e, freqüentemente, associada aos *males* da sociedade brasileira, o discurso médico é portador de uma certa ambigüidade. Ao tentar minimizar a extensão da miséria no Brasil, o médico acaba por negar o vínculo entre escravidão e falta de oportunidade de emprego para os segmentos livres e despossuídos da população. Deste modo, assume, contraditoriamente, uma espécie de visão romântica da escravidão, na qual a pobreza é, antes de tudo, gerada pela preguiça e não, como nas sociedades européias industrializadas, pela ausência de trabalho ou pelos baixos salários. Parece-nos, pois, que, construída num campo ideológico profundamente marcado pela confusão entre os princípios burgueses e os princípios escravistas, a concepção médica da escravidão apresentaria um caráter contraditório, revelando um conteúdo crítico incompleto.

[27] Cunha, H. A. L. *Op. cit.*, p. 33.

Em 1890, depois de abolida a escravidão, a ausência de empregos para a mão-de-obra feminina ou os baixos salários aos quais se sujeitava passam a ser apontados como fatores sociais determinantes da prostituição na cidade do Rio de Janeiro. Para o Dr. Costa Ferraz, por exemplo, a situação de "inferioridade" da mulher, "sem poder atingir ao trabalho remunerador", coloca-a diante de duas únicas alternativas: "a miséria ou a desonra". Segundo o referido autor,

> "Ao passo que se permite a concorrência do homem em todas as profissões delicadas, sedentárias e verdadeiramente femininas, enraizou-se a crença de que a mulher não pode concorrer com o homem nas que ele entende ser do seu exclusivo privilégio. Esta interdição tem contribuído sem dúvida para avolumar a impudicícia..."[28]

Assim, a mulher sem trabalho é vista como uma prostituta em potencial. Mas a realização de tal potencialidade dependia ainda da presença da preguiça, da indolência e da ambição, frutos da ignorância e de uma educação distorcida.

Concebida pelo médico como produto da indolência, da ambição e da miséria, a prostituição é definida também como fonte da doença social em dois sentidos básicos: seja enquanto *espaço de reprodução da miséria*, seja enquanto *lugar de produção do luxo ilícito*. Ambos constituem, no discurso, os eixos fundamentais em torno dos quais o médico constrói a imagem da *ameaça* social que marcaria os contornos da prostituição. Na classificação da prostituição pública, elege a situação econômica, expressa nas condições de moradia, no vestuá-

[28] Ferraz, F. F. da C. "Da regulamentação da prostituição" in *Anais da Academia de Medicina do Rio de Janeiro*. RJ, Laemmert, 1890, vol. LV, p. 271.

rio e no comportamento, como elemento revelador da hierarquia que dividia as prostitutas em pelo menos três categorias: as "ricas" — que residiam em casas de sobrado, localizadas em regiões mais afastadas, ou em hotéis aristocráticos —, as "remediadas" — que habitavam em casas térreas, pequenos sobrados ou estalagens —, e as "pobres" — que moravam em sórdidos casebres ou zungus.[29] Quanto mais pobres, mais perigosas enquanto foco de infecção sifilítica e enquanto disseminadoras da indecência e da depravação. Assim, quanto mais miseráveis, maiores os riscos que representavam para a saúde física e moral do conjunto da população. Mas, no plano da ameaça social, o luxo e a miséria igualavam-se no perigo que representavam, na medida em que ambos simbolizavam a negação do trabalho.

Definida como espaço de reprodução da miséria e do não trabalho, a prostituição é classificada pelo médico como foco de contaminação da doença social. Configurando-se em uma alternativa de sobrevivência para a mulher economicamente desamparada — abandonada pelo marido, viúva, órfã, etc. —, revestida pela falsa imagem do ganho fácil, constitui-se em núcleo de atração, desviando mão-de-obra feminina dos setores produtivos ou do trabalho honesto. Mas o perigo tornava-se mais assustador na medida em que o risco de contágio se estendia à clientela. Assim, contaminando física e/ou moralmente o corpo de trabalhador, transforma-o em indolente, ocioso, enfim, em incapaz para o trabalho, tornando-o inútil para a sociedade.

Estreitamente vinculada à prostituição, considerada seu principal foco de disseminação, a sífilis, ao promover a desagregação física e/ou moral do indivíduo, revelar-se-ia também como elemento de desordem social. Contudo, a agressão física e moral ao corpo não se restringia às moléstias venéreas. Segundo o Dr. L. C. de Azevedo, nas casas de prostituição

> "... fica a saúde, e há em seu lugar esse estado inveterado e quase incurável, sifilítico ou escrofuloso, e reumático que envelhece um homem moço ainda, e o risca do número dos membros ativos e prestimosos do seu país".[30]

[29] Cf. Cunha, H. A. L. *Op. cit.*, pp. 16 e segs.

Deste modo, vista como um dos principais núcleos de contaminação da doença física e/ou moral do corpo, a prostituição apresenta-se como espaço de reprodução da incapacidade para o trabalho. Degenerando física e moralmente corpos saudáveis, transforma-os em corpos inúteis, socialmente doentes.

Uma outra face da doença social da prostituição é revelada pelo médico através da associação à idéia de *luxo, ilicitamente* obtido através da *ociosidade* aliada à *ambição*. Disfarçada em *fada da felicidade*, a prostituta comercializa o prazer, gerando a ostentação, o desperdício e destruindo o patrimônio da família (riqueza) para alimentar o luxo (ilusão de riqueza). Deste modo, a prostituição afigura-se não apenas como um atentado ao trabalho, mas também como uma agressão ao fruto do mesmo. Fortemente associada à noção de desperdício, opõe-se à idéia de acumulação, manifestando-se como elemento destruidor do patrimônio, da fortuna, da propriedade constituída.

Classificada como doença social, a prostituição representaria uma ameaça à própria riqueza da nação, na medida em que é concebida como foco de desagregação do trabalho e da propriedade. Gerando a incapacidade para o trabalho e a devastação da propriedade, produz o indivíduo inútil e, portanto, inabilitado para o exercício da cidadania. Neste sentido, observamos que a noção de *prostituição* se opõe à de *pátria* e a *prostituta* é, antes de tudo, *estrangeira*.

Considerando que o desenvolvimento da "indústria da prostituição" no Rio de Janeiro devia-se, sobretudo, à presença de estrangeiras, o Dr. J. de G. e Siqueira Filho adverte:

> "Queremos a estrangeira para os trabalhos e as indústrias lícitas, que concorrem e aumentam a renda pública; queremos as mulheres que façam florescer as nossas fábricas e manufaturas com o seu talento e assiduidade. Não desejamos, porém, que

[30] Azevedo, L. C. de. *Op. cit.*, p. 218.

venham corromper ainda mais os nossos costumes e debilitar a família brasileira."[31]

A ociosidade e a ambição, aliadas à miséria, definem socialmente a prostituição como ameaça ao trabalho e à propriedade. Deste modo, o médico imprime sobre a prostituição um cunho de oposição ao *progresso* e à *civilização*, qualificando-a como *inimiga da nação*.

Constatamos, pois, que, no discurso sobre a prostituição, as noções de *saúde* e de *doença* são portadoras de significados que ultrapassam a dimensão física do corpo, assumindo um conteúdo moral e, até mesmo, social. Observado e classificado em três dimensões, o corpo da prostituta é definido como ponto de atração e de difusão da doença física, da doença moral e da doença social. E, assim, o diagnóstico final se consolida: a prostituta é a mulher nociva, a mulher perigosa...

---

[31] Siqueira Filho, J. de G. e. *A prostituição na cidade do Rio de Janeiro. Necessidade de medidas e regulamentos contra a propagação da sífilis.* RJ, Tip. da Reforma, 1875, pp. 12-13.

É proibido não ser mãe

Opressão e moralidade da mulher pobre

RACHEL SOIHET

ESTA ABORDAGEM constitui parte de um estudo no qual pretendemos recuperar a história das mulheres dos segmentos populares no Rio de Janeiro de 1890 a 1920, em que temos podido observar que grande parte desta história tem a violência como uma presença marcante. A análise do caráter multiforme da violência que incidia sobre as mulheres de classe subalterna e as respostas por elas encontradas para fazer face às mazelas do sistema e/ou dos agentes de sua repressão torna-se um dos objetivos do referido estudo. Nesse âmbito é essencial considerar não só a violência estrutural que se abatia sobre as mulheres pobres, em razão de sua determinação de classe, como aquelas formas específicas decorrentes de sua condição de sexo.

Relativamente às formas de violência específicas da condição feminina, as implicações relativas à maternidade, que buscaremos aqui focalizar mais detidamente, revestem-se de caráter especial. A maternidade tem se constituído num dos mitos da nossa cultura, exercendo-se em seu nome forte manipulação sobre a mulher que, desde muito cedo, é bombardeada com estímulos para o exercício de tal mister como algo para o qual não cabe qualquer modalidade de opção. Com efeito, repetem para a mulher, desde a infância, que ela é feita para conceber e cantam-lhe o esplendor da maternidade; os inconve-

nientes de sua condição — regras, doenças, o tédio das tarefas caseiras, etc., tudo é justificado por esse maravilhoso privilégio de pôr filhos no mundo.[1]

Na realidade concreta, porém, nascido o filho, vê-se a mulher pobre inteiramente sozinha. Apesar da sociedade não ter condições de sobrevivência sem o nascimento e socialização das novas gerações, o que garante a reprodução da força de trabalho, esta tem atribuído exclusivamente à mãe os encargos de tal função, não lhe fornecendo condições mínimas de harmonizar o exercício da maternidade com atividades que lhe garantam a subsistência. Esta situação agrava-se nos casos de relações ilegítimas, que correspondem a um montante considerável na classe subalterna, em que o homem é levado a não se sentir responsabilizado por sua atuação, escapando mais facilmente e deixando à mulher o ônus moral e financeiro da prole resultante.[2]

Nesse sentido, por dificuldades materiais decorrentes da impossibilidade de arcar com o ônus de uma ou mais crianças, ou por estarem incorrendo numa das mais graves faltas na sociedade da época focalizada — a maternidade ilegítima —, muitas eram as mulheres que procuravam evitar o nascimento de filhos. Deparavam-se aí com uma das maiores dificuldades, pois o conhecimento do corpo, da sexualidade, em muito lhes escapava. Aliás, ignorância, desconhecimento sobre o assunto, têm sido avaliados como fatores positivos, indicativos de uma das qualidades mais apreciadas com relação à mulher — a pureza.[3]

Tal situação de desconhecimento do corpo e de desvalorização da mulher pode ser constatada nesta história, ocorrida a 23.11.1918: Eleuzina Gomes, branca, brasileira, 18 anos, solteira, doméstica, declara que

"quando contava nove anos de idade e morava na rua da América, certo dia apanhada descuidada por um empregado do botequim que funciona no andar térreo do prédio, de nome Ernesto,

[1] Beauvoir, Simone de. *O Segundo Sexo. A Experiência Vivida.* Volume 2, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, pág. 256.

[2] Moreira Alves, Branca *et alii*. "Sexualidade e Desconhecimento: A Negação do Saber" in *Vivência — História, Sexualidade e Imagens Femininas*. S. Paulo, Editora Brasilense, 1980, pág. 283.

[3] Idem, ibidem, pág. 257.

de seus dezessete anos, este forçou a depoente à prática de atos sexuais, de cujas conseqüências não se recorda, nem mesmo se o ato se consumou e se sentiu alguma dor".[4]

Tal ocorrência, num contexto onde o valor da mulher está em sua honra, um conceito sexualmente localizado, dado pela ausência do homem (virgindade) ou por sua presença legítima (casamento), marcou profundamente Eleuzina. Esta, a partir daí, sentiu-se como que indigna e obrigada a contar o fato a Edson dos Santos, brasileiro, 21 anos, solteiro, radiotelegrafista, com o qual começou a namorar há cerca de seis meses e com quem tratou casamento. Edson,

"a pretexto de querer verificar se a depoente já tinha sido ou não desvirginada, tentou por três ou quatro vezes ter relações sexuais com ela, o que, entretanto, nunca se consumiou por motivos que não sabe explicar".

Segundo Eleuzina, da última vez

"sentiu dor e o empurrou não consentindo mais no prosseguimento do coito; que também notou que sua camisa recebeu uma ponta de sangue".

Confirmando a ideologia acerca do desapreço da mulher a partir de qualquer suspeita sobre sua "honra", o que reverte para o homem que a acompanha, Edson, em seguida, desmanchou o noivado com Eleuzina. Este se refere ao

"mau comportamento e muitas leviandades por ela praticadas e que, ao saber do ocorrido e tentar comprová-lo, afastou-se por completo... tanto mais que o depoente já andava contrariadíssimo com o procedimento de sua namorada que passeava a sós por esta cidade, tanto de dia como de noite, e até frequentava clubes carnavalescos fantasiada".

[4] *Processo Lucília de Oliveira*, n.º 578, caixa 1863, Arquivo Nacional, 23.11.1918.

No rol das acusações que faz a Eleuzina, fala

> "nos namorados que ela arranjava e abandonava a miúdo",

e inclusive de que lhe fora apontada em uma Exposição do Convento da Ajuda como mulher pública. Verifica-se do depoimento de Edson todo o empenho em apresentar uma visão negativa de Eleuzina para justificar que a prática de relações sexuais mantida com a mesma em nada teria contribuído para deflorá-la, ela que já vinha apresentando traços tão comprometedores para uma moça digna.

A angústia de Eleuzina ante o desconhecimento total de seu corpo levou-a a confessar à senhoria da casa onde morava que desejava

> "ser examinada para no caso de já se achar de fato deflorada, arranjar um homem que a protegesse; isto porque já não via condição de conseguir casamento, caso se confirmasse a sua suspeita de não ser mais virgem".

Eleuzina, na sua angústia, foi levada a uma enfermeira da maternidade, Angélica de Magalhães. Esta revela em seu depoimento que foi procurada em princípio de novembro por uma mocinha cujo nome ignora, acompanhada de Dona Lucília de Oliveira, pessoa que estava sendo tratada na maternidade de uma moléstia de ovários; que a referida mocinha pediu-lhe com insistência que a examinasse a fim de verificar se estava ou não deflorada; que de início tinha querido se esquivar dessa incumbência mas, dada a insistência com que a moça pedia o exame,

> "fê-la subir a uma mesa de exame e *fingiu que a tinha examinado, sem que de fato o fizesse*, visto *que absolutamente não lhe tocou e nem viu as partes sexuais da menor referida, tanto mais que a depoente sofre da vista, e por este processo não podia saber se ela estava ou não deflorada*; que é verdade ter dito a ela que podia se casar, porque tanto se casam as solteiras e as viúvas — mas o fez sem querer afirmar ou negar que ela já estivesse ou não deflorada; que ela própria foi quem disse à depoente já ter tido relações sexuais com homens e por isso a depoente, à vista dessa informação ouvida da sua própria boca, ficou convencida de que ela já não mais era donzela" (os grifos são nossos).

A mãe de Eleuzina, queixando-se à polícia, declara que a senhoria da casa onde moram, voltando da maternidade, disse que Eleuzina não estava deflorada totalmente, tendo sido apenas forçada mas que podia casar-se sem receio algum. Que na 2.ª-feira desta semana Lucília voltou a ela e então disse-lhe que não convinha estar enganando: a sua filha Eleuzina estava desvirginada e há muito tempo...

Eleuzina, por sua vez, completa o relato afirmando que, por essa ocasião,

> "Dona Lucília disse à depoente que conhecia um homem muito rico que podia protegê-la e que ia apresentá-lo à depoente nesse mesmo dia, à tarde, quando ele ficou de lá ir, recomendando que a depoente se preparasse para recebê-lo; que nesse mesmo dia lhe foi apresentado o tal homem que se chama Araújo, é português, moreno, alto e gordo; que no dia imediato à apresentação, Dona Lucília chamou a depoente para combinar o negócio da proteção com o senhor Araújo que lá tinha voltado e, entrando a depoente na sala em que ele estava e que ao mesmo tempo é o dormitório de Dona Lucília, esta retirou-se e fechou a porta, deixando a depoente a sós com ele; conversaram por algum tempo e ficou estabelecido ficar a depoente sob a proteção dele mediante a contribuição mensal de cento e cinqüenta mil réis; que dessa vez teve um contato sexual com ele na própria cama de Lucília sem que sentisse dor alguma ou perda de sangue".

Verificou-se assim que, face à ignorância sobre seu corpo, ignorância valorizada por uma ordem que discriminava a mulher, Eleuzina ficou submetida a todo tipo de enganos e humilhações, além do que, por força do sistema em que estava inserida, via seu corpo não como uma fonte de prazer e satisfação, mas como uma mercadoria a ser negociada. Sendo muito pobre, considerou ser esta uma forma de "não passar mais necessidade", seguindo um raciocínio de

que, sem uma formação profissional adequada, poucas chances teria de sobrevivência no mercado de trabalho, a não ser como doméstica, atividade extremamente espoliada e depreciada; despojada do hímen, como lhe queriam fazer crer, o casamento, forma legitimada de mercantilização do corpo na medida em que era encarado como única carreira adequada à mulher, lhe ficava vedado, só lhe restando a saída encontrada.

Além do desconhecimento do corpo, a que vimos nos referindo, grande parte das mulheres ficavam impedidas de prevenirem-se eficazmente contra a possibilidade de um filho não desejado, na época do nosso estudo, 1890-1920, pois os métodos anticoncepcionais revelavam-se bastante precários. Como resultado, ocorria grande número de abortos e até mesmo o infanticídio como última solução.

Na conjuntura por nós estudada que se segue à abolição da escravidão e em que se organiza o trabalho livre, e em que é grande a preocupação da burguesia com a produção e reprodução da força de trabalho, são estabelecidas medidas para disciplinar as mulheres. Além da própria justiça, um dos instrumentos de que a burguesia lança mão para operacionalizar tais medidas é o chamado "Poder Médico". Este pretendeu definir um lugar social para a Medicina que transcendesse o de uma instância de controle macroscópico do espaço urbano, como se passava até então, em direção a um controle microscópico do espaço social, visando a própria constituição da população.[5]

A Medicina visaria a formação e administração da população, a constituição de um homem especial, tanto para possibilitar o aumento da riqueza quanto para disciplinar a desordem social cujas bases se encontrariam na constituição anômala desse homem, que necessitaria de uma correção normalizadora. Essa mudança de perspectiva começa a se constituir nos discursos da Academia de Medicina, anunciando uma nova forma de higiene, qual seja, a higiene social. Assim, seria preciso agir sobre a organização familiar e sobre as crianças em particular, com vistas a se constituir em bases sólidas essa riqueza básica do Estado que é a qualidade de sua massa populacional.

[5] Birman, Joel. "Psiquiatria e Sociedade" in *Jornal Brasileiro da Psiquiatria*. Vol. 31, n.º 4, julho-agosto 1982, págs. 242-243.

Surge a temática de que a criança não é apenas posse da família e da mãe, mas, antes de mais nada, do Estado, base de sua riqueza como qualquer constituinte de sua população, o que teria incidência direta sobre a mudança da lei do aborto e do infanticídio.[6]

Através de inúmeras teses médicas, observam-se críticas ao Código Criminal e, depois, ao Código Penal de 1890, considerando-se brandas as penas atribuídas às mulheres que incorriam em tais crimes. Neste momento a Medicina designa um lugar social específico para a mulher — a mãe higiênica, ligada à família e à maternidade. As outras, incapazes de realizar tal papel, as mães solteiras, as libertinas, que se entregavam sem escrúpulos médicos aos prazeres do mundo, à vaidade do corpo e ao gozo do sexo, deviam ser exemplarmente punidas.[7]

Numa das teses consultadas, o autor levanta hipóteses acerca dos motivos que levariam as mulheres a cometerem o infanticídio. Nesta, faz inúmeras colocações sobre dimensões femininas que considera imperdoáveis frente ao protótipo de mulher vista como ideal. Os motivos que expõe visam fortalecer seu argumento de que a prática de tal crime pela mulher justificaria o agravamento da pena, ao contrário de seu abrandamento como estatui o Código Penal.[8]

Na primeira hipótese, trata-se de mulher casada que mantém relações ilícitas, "punidas com três anos de prisão quando provadas", das quais resulta um filho que ela decide não poder sobreviver ao seu nascimento, a fim de manter ilesa a sua honra. Logo que expelido o produto da concepção, esta procuraria evitar todos os atos que pudessem entreter a vida, levando a efeito o infanticídio por omissão ou assassinando-o.

Alinha uma série de vitupérios sobre essa mulher,

> "que de humano só apresenta a forma com as astúcias e ardis de que só ela é capaz de imaginar, porquanto as feras indomáveis, essas mesmo com a sua asperidade têm amor".

[6] Idem, ibidem.

[7] Barros, Bento Antonio de. *Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro*. 30 de setembro de 1980; Barcelos, José Francisco. *Do Infanticídio*. Tese. 1892; Freire Costa, Jurandir. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, pág. 266.

[8] Pacheco, Augusto Militão. *Do Infanticídio*. Tese. Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1893.

Verifica-se o uso, pelo autor, de argumento muito utilizado pelos higienistas, ele próprio um deles, qual seja o da comparação entre a mulher e as fêmeas animais, da qual buscavam eficazmente extrair lições de moral materna. Da comparação negativa com as feras resultava colocarem tais mulheres no ínfimo degrau da escada, além de fazê-las sentirem-se profundamente culpadas.

Esta mulher devassa que infeccionava a sociedade com a sua moral corrompida, "verdadeiro monstro", em vez de ter reduzida a pena, "deveria ser punida duplamente", na verdade deve

"ser eliminada deste meio para sempre, como a mulher incapaz de ter o mais puro, o mais ideal de todos os sentimentos humanos, o amor, visto que ela não o teve, traindo, manchando, adulterando, enfim tornando incestuoso o leito conjugal daquele que a escolhera para esposa".

Finaliza alegando que, se esta mulher procurou se ver livre do filho para ocultar a desonra, tal argumento não tem razão de ser, visto que ela

"não tem honra alguma, nem coisa que dela se aproxime, pois que já ela não a possuía quando entreteve relações que não podia ter... deve ser punida com a pena última do nosso código, trinta anos, portanto, isto porque infelizmente já não existe a pena de que somos apologistas"

Como segunda hipótese, apresenta a situação de uma mulher que assassina o seu próprio filho com o fim de fazer desaparecer o produto da concepção para passar uma vida mais regalada em depravação ou outro gozo qualquer habitual ou não.

Esta seria uma mulher original, no sentido de que se afasta do tipo geral, quer tomando o caráter viril ou apresentando um tipo doentio. Como tal, esta mulher é capaz de praticar as maiores faltas de que são capazes todos os indivíduos desviados das leis. E pergunta:

"A mulher original que se torna proeminente pela sua extraordinária devassidão, pelo grande desejo de jogar, pelo gosto infrene de pintar, escrever, viajar, etc., etc., não é capaz de matar o seu próprio filho, se ela vir que só por este meio poderá realizar os seus intentos?"

Reafirma que tais mulheres devem ser afastadas do meio em que vivem, não podendo a sociedade inteira arcar com as conseqüências de sua originalidade. Defende a pena de morte que é a que desejaria, se existisse:

"para a mulher que o legislador disse ser quase inocente".[9]

Na verdade, constata-se que tais teses sobre infanticídio servem de pano de fundo para apresentação de características indesejáveis e intoleráveis para a mulher por parte da Medicina. Na primeira hipótese, é apresentada a mulher infiel ao marido, exemplo grave de mulher desajustada à sociedade, a qual deve ser expurgada do convício social. Na segunda hipótese, um outro tipo indesejado é focalizado, que é a mulher emancipada, original.

Para os higienistas a independência da mulher não podia extravasar as fronteiras da casa e do consumo de bens e idéias que reforçassem a imagem da mulher-mãe. A mulher intelectual, emancipada, constituía-se num mau exemplo para outras mulheres, levava-as a acreditar que poderiam subsistir sozinhas sem o concurso do marido, o que comprometia, segundo Jurandir Freire Costa, o pacto "machista" firmado entre a higiene e o homem. Para que o "machista" pudesse exercer com segurança a função repressivo-normalizadora que lhe foi delegada, a "inferioridade" da mulher tinha que continuar existindo. Nesse âmbito, o "gosto infrene de pintar, escrever, viajar, etc., etc." não é característico da mulher normal e, sim, da original, mulher nefasta à sociedade, capaz de, em nome desses gostos estranhos, sacrificar o seu próprio filho.[10]

A partir do exame dos processos criminais sobre aborto e infanticídio, verificamos que as hipóteses médicas apresentadas sobre ra-

[9] Idem, ibidem.
[10] Freire Costa, Jurandir. *Op. cit.*, pág. 260.

zões do infanticídio não correspondem à realidade. A grande maioria das mulheres que recorriam a este expediente eram mulheres pobres, empregadas domésticas, em sua maioria recém-vindas da área rural, analfabetas, sem maiores esclarecimentos, o que deve de certa forma explicar tal decisão, pois suas condições de vida lhes vedavam maiores informações até mesmo quanto às práticas abortivas. Tal constatação fortalece a nossa hipótese acerca da violência que incidia sobre estas mulheres em termos de suas próprias condições de vida e do desconhecimento, estimulado pelo sistema, sobre o seu corpo, sua sexualidade, além dos fortes preconceitos que recaíam sobre elas. Em tal contexto, em que o culto à Virgem Maria torna-se bem característico do supremo ideal dessa cultura que é "ser virgem e ser mãe", logicamente irrealizável, a contraposição é a "mãe puta", a maior degradação e ofensa possível, em nossa sòciedade, da qual desejavam escapar.[11]

Dos processos a que tivemos acesso, um apenas se refere a aborto provocado por mulher que se tornara infiel ao marido, do qual já estava separada. Trata-se de Olympia Leite de Magalhães, branca, natural de Niterói, com 27 anos, casada, doméstica, amasiada com Anthero Martins Dias, português, 23 anos, solteiro, sabendo ler e escrever, empregado no comércio. Este, em seu depoimento, relata que Olympia fora abandonada pelo marido há 8 meses, devido ao mesmo ter conhecimento de que os dois entretinham relações, freqüentando o depoente a casa dele, Alvaro, e que Olympia era

> "maltratada por seu marido que vivia quase separado dela, constando ao declarante que este até dava pancada nela".[12]

Olympia tinha da sua união com o marido um filho de 8 anos e Anthero, ao vê-la abandonada, decidiu tomá-la ao seu encargo, passando os dois a morarem juntos.

Dessa união resultou, há 2 meses, Olympia ficar grávida, e esta afirma que, "por vergonha que viesse à luz o fruto dessa união ilegal", procurou o Dr. Vieira Souto, seu médico, ao qual pediu um

[11] Moreira Alves, Branca *et alii*. *Op. cit.*, pág. 260.
[12] *Processo Anna da Rocha Pires*. Maço 150, Arquivo do 1.° Tribunal do Júri. 1.11.1919.

abortivo, recusando-se este a atendê-la. Começam, assim, os percalços de Olympia, que não podendo receber assistência médica adequada, mas persistindo na sua decisão, ao passar pela Av. Gomes Freire viu na casa n.° 11 uma placa da parteira Anna Pires, decidindo-se pela consulta a essa profissional. A parteira lhe teria garantido que os abortos até três meses não tinham importância e que só depois dessa época é que apresentavam gravidade; daí a urgência de intervenção. Esta foi à casa de Olympia onde fez o aborto e recebeu a quantia, já estabelecida, de duzentos mil-réis, e que este trabalho foi levado a efeito há 22 dias, nos últimos dias de setembro findo.

Foi utilizada na operação uma sonda de metal niquelado, a qual lhe produziu muita dor e derramamento de sangue, tendo ao final seu filho de oito anos de idade dado à parteira uma cédula de duzentos mil-réis. Esta compareceu nos dias subseqüentes para completar a referida operação, e por volta do terceiro dia Olympia começou a sentir

> "arrepios de frio, tremores e mal-estar geral", o que fez com que a parteira lhe aconselhasse a chamar um médico, porém nada lhe contasse que ela parteira "havia provocado o aborto porque seria mau para ela gestante e para ela parteira".

Veio o Dr. Bustamante, que teria considerado inadequada a cureta com que foi feita a raspagem, dizendo: "eu não trabalharia com isso assim, a senhora deve ter sofrido muito". Apesar das medidas tomadas, o estado de Olympia agravava-se a cada dia. Novamente esta teria procurado seu médico, o Dr. Vieira Souto, em seu consultório, mas este ter-se-ia recusado a atendê-la, "aconselhando-a a que voltasse a casa e continuasse o tratamento com quem quisesse". Outro médico consultado

> "se limitou a aconselhar fosse Olympia recolhida a um hospital e não quis tomar conta da doente porque a casa onde ela estava não oferecia condições higiênicas e porque também não queria questões com a polícia".

Anthero, o amásio de Olympia, diz que esta tomara a decisão de abortar sem sua ciência nem consentimento, e que esta recorreu

à parteira em sua ausência, pois que sai de manhã e regressa à noite a casa; que, uma noite, ao voltar, encontrou Olympia a gritar e acusando fortes dores, e esta, interpelada, afirmou ter assumido a decisão de abortar,

> "pois não podia ela Olympia apresentar-se com aquele filho por ter vergonha da família dela, que o depoente reprovou o procedimento de Olympia, dizendo que aquilo era inconveniente e ameaçou até de abandoná-la se ela persistisse naquilo — que como o declarante gosta muito de Olympia e o mal já fora praticado resolveu continuar a viver com ela, mesmo porque tivera pena dela como tem".

Apesar de confessar o seu amor por Olympia, Anthero diz não ter assistido ao exame do Dr. Bustamante quando este compareceu pela primeira vez a sua casa "porque teve vergonha do médico, pelo fato de ser tão criança e já ter amante".

Com o agravamento do estado de Olympia, foi chamada a sua família e providenciada sua remoção para o Hospital de Misericórdia, quando a polícia tomou conhecimento do fato, iniciando-se o processo. Olympia piorou, manifestando sinais de loucura, sendo removida para o Hospital Nacional de Alienados, onde veio a falecer.

Depreende-se do processo acima o clima de culpa dos envolvidos. A toda hora, Olympia confessa a sua vergonha em tornar público o seu amor por Anthero, dando à luz um filho ilegítimo. A maternidade, nessas circunstâncias, não é mais uma função sagrada, e para a grande maioria das mulheres torna-se insuportável o veredicto da sociedade sobre aquelas que ousam infringir suas normas. Por sua vez, o amante, Anthero, não parece muito mais seguro, já que teve vergonha do médico por "ser tão criança e já ter uma amante", o que denota um sentimento de coisa espúria acerca da relação que mantinham.

A hipocrisia de que se reveste o sistema com relação à moral feminina agrava-se com aquela existente em relação ao aborto, o que se constitui numa das piores violências contra a mulher, impelida à busca de qualquer solução. Tal hipocrisia fica configurada no processo em foco pela atitude de dois dos médicos a que acorreu Olympia, ao se negarem a lhe prestar qualquer tipo de auxílio, o que lhe

asseguraria assistência adequada após se entregar a uma profissional incompetente com o sacrifício de sua vida.

No outro processo, Nalvina Rangel dos Santos, também conhecida por Alice, de cor parda, brasileira, 28 anos, casada, doméstica, decide-se a fazer pela primeira vez um aborto, pois estava com um filho de 7 meses, estando outra vez grávida de dois meses e já "tendo cinco filhos, preferia morrer a ter mais filhos". Seu marido, Norival Ferreira dos Santos, brasileiro, 29 anos, farmacêutico, depondo, após a morte de Nalvina, diz que a havia proibido terminantemente de fazê-lo, não sendo porém atendido.[13]

Nalvina pediu à sua cunhada, Rosa Ferreira dos Santos, costureira, que naquele dia não fosse trabalhar, porque precisava sair à rua e queria que ela tomasse conta da casa.

Assim, em 1.11.1919; Nalvina, em companhia de uma amiga, dirigiu-se à casa de Filomena de Souza Korff, brasileira, 34 anos, casada, dizendo-se costureira e residente à Rua S. Cristóvão. Esta, que também era cartomante, levou a efeito o aborto com auxílio de Maria Albuquerque Froes e Silva, brasileira, 47 anos, viúva, doméstica. Imediatamente após o aborto, Nalvina começou a passar mal com fortes dores no útero, piorando consideravelmente em sua residência. Na madrugada do dia 2, Balbina, a empregada, foi chamada por Norival para preparar um banho morno para sua esposa que, então, expeliu dois fetos. Os médicos, posteriormente chamados, constataram estar Nalvina em estado gravíssimo com ruptura do útero e peritonite consecutiva à referida ruptura, comunicando ao marido que o desenlace seria fatal, o que ocorreu realmente no dia 2 às 21,30 horas.

Fica configurado, assim, o drama de uma mulher numa época em que os processos anticoncepcionais eram ainda incipientes. Esta, fica prisioneira da biologia, sobrecarregada com maternidades sucessivas que a impedem de desenvolver qualquer outro tipo de atividade. Em determinado momento, Nalvina afirmara sua disposição de alugar uma casa grande para abrir uma pensão, juntamente com uma amiga, e a vinda de mais filhos prejudicaria os seus planos. Impos-

13 *Processo Filomena de Souza Korff e Maria Albuquerque Froes e Silva.* Maço 201, Arquivo do 1.º Tribunal do Júri, 16.3.1919.

sibilitada de receber assistência médica adequada, recorre a duas curiosas, o que lhe seria fatal.

Outras mulheres por motivos variados não tiveram condições de lançar mão do aborto, tendo que recorrer a uma solução mais dramática — o infanticídio. Este é o caso de Glória Lourenço da Silva, cuja denúncia é carregada de pesados tons:

> "no dia 30 de junho do corrente ano, às 10,30 horas da manhã, na latrina existente no sótão da casa n.º 12 do Beco da Batalha, a denunciada deu à luz uma criança do sexo feminino que nasceu viva e foi morta pela denunciada, que praticou o infanticídio demonstrando ferocidade inaudita... (em seguida esquartejou e decapitou a referida criança, jogando as partes na latrina). A prova do delito praticado pela denunciada é completa e revela o cinismo com que procedeu".[14]

Em seu interrogatório, Glória Lourenço da Silva, portuguesa, solteira, analfabeta, 27 anos, justificou seu ato afirmando

> "que está arrependida do que fez. Que se não fosse ignorante e não tivesse receio e vergonha de seus irmãos teria comunicado o nascimento de seu filho a fim de lhe ser aconselhado o que deveria fazer".

Este é um dos inúmeros exemplos da violência, em termos de educação deformadora que se fazia sentir sobre as mulheres, levando-as a atitudes desesperadas. Glória Lourenço da Silva tinha chegado recentemente de Portugal, em fins de 1907. Aí tinha deixado um namorado,

> "um moço de nome Manoel Augusto Dias a quem a declarante se entregou tendo com o mesmo relações sexuais e de quem ficou grávida".

Este afiançara a seu irmão José que

[14] *Processo Glória Lourenço da Silva.* N.º 1.505. Maço 905, Galeria A, Arquivo Nacional, 30.7.1908.

> "oportunamente se casaria com Glória, vindo ao Brasil realizar o ato ou indo Glória para Portugal para o mesmo fim".

Mas pelo rumo que os acontecimentos tomaram, deve ter esquecido a promessa não sendo, absolutamente, incomodado por isso, e nem ninguém lhe cobrou a paternidade não assumida.

No Rio de Janeiro, Glória "foi morar com seus irmãos onde ficou tratando dos arranjos da casa", maneira de Glória referir-se à execução de todo o serviço doméstico, pelo qual seus irmãos lhe pagavam quarenta mil-réis mensais.

Sozinha, sem amigos numa terra estranha, saindo à rua apenas para fazer as compras às quintas-feiras e domingos no mercado ou quando era preciso para ir à venda e ao quiosque de seus irmãos, analfabeta, sem grandes alternativas de ocupação, premida pela difícil situação em que se encontrava e que conseguia fazer todos ignorarem, pois todos igualmente afirmavam "nunca notarem que a referida Glória estivesse grávida", ao se defrontar de perto com a "vergonhosa" situação de mãe solteira, opta pela solução descrita na denúncia.

Apesar de ter demonstrado "ferocidade inaudita", como especifica o Promotor, os depoimentos são unânimes em deixar perceber uma jovem terna, que só uma aflição extrema explicaria a atitude tomada, face aos preconceitos que sobre ela pesavam.

De acordo com o depoimento de José Dias Ferreira, este

> "conhece a acusada que residia em companhia de seus pais, depois, só com seu pai em companhia de uma irmã. Era filha dedicada e carinhosa e assim se portou até vir para o Brasil em companhia de seus irmãos aqui residentes. Sempre procedeu bem, sempre foi carinhosa com todos, máxime com as crianças por quem tinha grande predileção, o que ela, testemunha, observou com suas sobrinhas que freqüentavam a casa da justificante".

Uma outra tragédia é a de Olívia Nogueira da Gama, parda clara, natural de Juiz de Fora, com 22 anos, solteira, analfabeta, cozinheira e lavadeira. Esta é acusada de, após ter dado à luz uma

criança do sexo masculino, na madrugada de 25.1.1904, tê-la morto momentos depois com golpes de machado.[15]

Segundo revela o processo, Olívia tivera existência bastante atribulada, o que deve tê-la marcado profundamente, pois apenas com 14 anos dera à luz em Valença ao seu primeiro filho, quando

> "servia de criada ou ama-seca das filhas de uma mulher de má vida por nome Maria Efigenia e esta pegou a criança e enterrou viva, dizendo que quando estava pondo terra em cima, que a criança chorou várias vezes e que ela falou à criada deste modo, mato que é para teu benefício, pois você é pobre e não pode criar criança e eu não quero ter você com filho para não me incomodar".

Olívia confirma a narrativa acima e afirma ter sido deflorada por um português de nome Mathias, casado, em cuja casa se achava empregada. Agora, dera à luz outra criança que também tinha como pai um seu patrão, Manoel Borba, casado, que quando a viu grávida "aborreceu-se dela declarante e pô-la para fora muito doente". Vindo para o Rio, empregou-se na casa de D. Carmem Pires, cujo relato refere-se aos percalços passados por Olívia:

> "que hoje pela manhã, às 5 horas, encontrou a criada no quarto, ensangüentada, muito nervosa e pedindo água para beber; que a outra criada, de nome Maria Romana, de 16 anos de idade, lhe havia comunicado anteriormente que Olívia tinha deitado muito sangue e que querendo ela comunicar à patroa, a mesma Olívia a isso se opôs; que depois de ter ido ao quarto de Olívia a declarante foi ao quintal e verificou existir muito sangue no banheiro e coalhos do mesmo na latrina; que comunicando o fato à sua mãe e a seu marido, sua mãe descobriu o cadáver de um recém-nascido envolto com roupas, em um cesto de roupas sujas; que imediatamente seu marido foi comunicar à polícia o ocorrido; que alguns momentos depois o inspetor Magalhães dirigiu-se à sua residência e encontrou o cadáver do recém- nascido com um profundo golpe no pescoço verificando-se que o golpe tinha sido produzido por um machado que próximo se achava".

[15] *Processo Olívia Nogueira da Gama.* Maço 88, Arquivo do 1.º Tribunal do Júri, 25.1.1904.

Desta narrativa depreende-se o extremo desespero a que se entregavam essas mulheres, analfabetas, sem local de residência, a não ser o emprego doméstico, e que ousavam com sua atitude enfrentar o maior estereótipo em relação à mulher, que é o de mãe equivalente ao de santa...

Assim, o quadro acima descrito diverge, consideravelmente, da imagem idealizada de maternidade, tradicionalmente apresentada. Contrastando com a imagem difundida pelo sistema temos uma outra, em que se mesclam desamparo, humilhação, ceticismo, na qual a ameaça de morte se confunde com o crime e a vergonha.

Por outro lado, a própria D. Carmem refere-se a Olívia dizendo

> "que Olívia nunca tinha vindo a esta capital e nunca saíra de sua casa se não em companhia; que Olívia procedia sempre bem, revelando ter bom gênio...",

o que de certa forma deixa entrever ser a acusada mulher pacata, e que apenas pressões muito acentuadas levariam-na a violentar-se e agir como "mulher desnaturada alheia a todos os sacrossantos sentimentos de mãe".

Uma sucessão de dificuldades em sua curta existência, demonstrativas dos apuros de sua classe social, é o que nos revela o processo relativo a Emília Faustina, de cor preta, natural de Barra do Piraí, com 18 anos, analfabeta, doméstica.[16]

Sua patroa, Amanda da França Fernandes, brasileira, com 21 anos, casada, comunica à delegacia ter encontrado um feto enterrado no seu quintal, junto a uma touceira de bananeiras, do qual se achavam descobertos partes da cabeça e um lado do corpo. Acrescenta que suas suspeitas recaíam sobre sua empregada Emília. Esta, premida pela situação, relata

[16] *Processo Emília Faustina.* Maço 84, Arquivo do 1.º Tribunal do Júri, 2.4.1903.

"que com a idade de sete anos foi entregue por seu pai a Arlindo de Tal, que trazendo-a para esta capital, colocou-a em casa de família, residente à Rua da Floresta, n.º 18, em Catumbi, que nessa casa permaneceu seis anos até que, por ser muito maltratada pela dona da casa, dela saiu furtivamente deixando roupas e o mais que possuía; que esteve em casa de Gamboa, de seis para sete anos, tendo estado, antes de três para quatro, em casa da pessoa a quem foi entregue por seus pais; que há nove meses, mais ou menos, foi por Gamboa desvirginada e há sete para oito meses foi que abandonou a casa de Gamboa; que saindo daí empregou-se à Rua Padilha, n.º 18, donde saiu por não lhe pagarem os aluguéis, vindo então empregar-se na casa n.º 11 da Rua Elvira, residência de Hermógenes França Fernandes; que achava-se na casa há perto de quatro meses e no dia dois do corrente, sentindo dores do parto, foi ao quintal à noite e numa touceira de bananeira deu à luz uma criança do sexo masculino, que nascendo viva, a declarante com o fim de ocultar sua desonra, porquanto sempre negou a seus patrões sua gravidez, atribuindo o crescimento de seu ventre a moléstia, e por não ter recursos e meios para vesti-la e criá-la, a enterrou com vida, que a declarante confessando a sua falta o faz sem o menor constrangimento mas declara ao mesmo tempo achar-se arrependida julgando ter no momento de cometê-la perdido a razão".

A situação de Emília parece ter sido muito comum entre empregadas domésticas da época estudada: a proveniência do interior, o defloramento pelo patrão, o que demonstra que a mulher pobre, além de sofrer a exploração do trabalho como se queixa Emília mencionando ainda a falta de pagamento, era utilizada sexualmente sem maiores problemas e abandonada em seguida, devendo arcar sozinha com o ônus de um filho que porventura pudesse resultar, o que de certa forma explica a prática infanticida levada a efeito por algumas.

Lembramos ainda que este processo em particular data de 2.4.1903, época em que se mantinham ainda os resquícios da escravidão em termos do preconceito contra o trabalho doméstico, coincidindo com o advento pleno da ordem capitalista cujo motor é a exploração do trabalho. Nesse sentido, os trabalhadores, como as domésticas, sofriam acentuadas influências negativas dos dois sistemas, o escravistas e o capitalista, o que transparece nos maus-tratos de que fala Emília ter sofrido.

Entregue pelos pais ainda muito pequena (7 anos) para buscar trabalho na cidade, tendo como residência apenas os locais de trabalho, afigura-se real a afirmação de Emília de ter dado cabo da vida da criança por "não ter recursos e meios para vesti-la, criá-la...".

Entre muitas outras, também Helena Teixeira Pinto, de cor parda, natural do Distrito Federal, com 17 anos, solteira, analfabeta, empregada doméstica à Rua Maria de Freitas, 14, teria sido deflorada por pessoa de uma família onde estivera empregada.[17] Esta depõe

"que foi empregada na Rua Santíssima cujo número ignora, em casa de Maria do Sol, sendo ali deflorada por um filho daquela, de nome Manoel, do que deu parte à sua patroa, respondendo esta não acreditar por que seu filho era casado e poucas vezes ia àquela casa; que esse fato de seu defloramento teve lugar depois do último carnaval deste ano, em dia que ficou só em casa, onde apareceu seu deflorador, que por isso se desempregou daquela casa vindo para a de sua mãe; que há cerca de 4 meses veio se empregar nesta casa onde todos ignoravam a sua virgindade; que ontem sentiu fortes dores e por diversas vezes foi ao barracão que tem nos fundos desta casa onde, pelas 2 horas da tarde, teve uma criança, não reparando se viva ou morta; tendo o cuidado de ocultá-la em uma lata de querosene que tapou com um saco; que assim fez por ter ficado assustada não sabendo o que teria a fazer; que nesse dia à tarde foi passear à casa de sua mãe e no seguinte dirigiu-se ao Hospital da Santa Casa de Misericórdia de onde trouxe remédio que não chegou a usar e que está em casa de sua mãe; que hoje sua patroa foi à sua procura, interrogando-a a respeito, confessando a declarante que a criança era sua filha; que também sua patroa disse que ia dar parte à polícia e que ela declarante veio com ela novamente para aqui onde se conserva, disse que ignorava o seu estado de gravidez e que ocultou a criança com vergonha de ser o fato sabido".

17 *Processo Helena Teixeira Pinto.* Maço 153, Arquivo do 1.º Tribunal do Júri. 17.11.1914.

Os patrões e outras pessoas elogiam Helena não só por sua capacidade de trabalho, sendo muito "cuidadosa e pronta para os afazeres da casa", como por ser "uma mocinha de muito bom comportamento, muito séria e sossegada".

Mais uma vez verificamos as condições precárias em que essas mulheres realizavam o parto, momento em que via de regra a mulher carece de auxílio — não vacilavam em permanecer sozinhas, arriscando sua vida, o que revela ser a sua situação tão penosa que estavam dispostas a qualquer sacrifício para se desfazerem do ônus representado por um filho que não têm condições de manter, sem falar na vergonha que o fato significava, e da ameaça de perda do emprego.

Por outro lado se nos afiguram paradoxais os expedientes de que lançavam mão para ocultar o recém-nascido morto, o qual era fatalmente descoberto, demonstrativo porém do desespero em que se encontravam, que lhes deixava pouca margem para uma solução mais pensada.

Apesar da sua pouca idade e dos elogios ao seu comportamento, Helena foi condenada, a 28 de fevereiro de 1916, a 3 anos de prisão celular e às custas. Apesar de recorrer, a sentença foi mantida, sendo Helena solta a 5 de janeiro de 1918.

Depreende-se dos processos abordados que, numa sociedade onde a virgindade representava fator do mais alto conceito para a mulher, o desrespeito a essa norma por muitos donos das casas onde trabalhavam as empregadas domésticas constituía fato corriqueiro, não sofrendo estes, nos casos citados, em que é grande o número de menores, nenhum tipo de sanção, apesar das mesmas explicitarem, claramente, a identidade de seus defloradores. Por outro lado, a atitude desses homens que se aproveitavam de sua superioridade de classe e de sexo nos remete a uma sobrevivência da escravidão, quando, comumente, associava-se a prestação de serviços das escravas com sua utilização sexual.

Não deixa de ser verdade que no seu propósito muitos pudessem encontrar franca receptividade por parte de algumas destas mulheres, de certa forma inebriadas por seus encantos, capazes de atrair o interesse de homens de classe mais elevada, muitos deles casados, o que dava a sensação de vitória sobre outra mulher. Por outro lado algumas deveriam ser atraídas por promessas de recompensa em dinheiro,

o que as colocaria ao abrigo da necessidade, e até mesmo pela possibilidade de mantê-los como amantes. De qualquer forma, para muitas o epílogo era desesperador.[18]

Igualmente difícil, configurava-se a situação daquelas cuja gravidez resultava de relação com o namorado que, após o ato, desaparecia de cena. Essas mulheres, sentindo-se rejeitadas e introjetando a ideologia corrente de que só a elas caberia a responsabilidade pelas conseqüências do ocorrido, por terem ousado, com sua atitude, desafiar as normas vigentes, não mais incomodavam o antigo parceiro.

Tais mulheres, porém, em sua maioria provenientes da área rural, sem amigos, sem família, desprezadas pela sociedade, dependentes do emprego que, via de regra, era o seu único local de moradia, desconhecendo uma outra forma de abreviar sua gestação, recorriam à prática infanticida como última solução.

O desespero de que estavam tomadas pode ser avaliado através da leitura de seus relatos, dos quais ressaltam a extrema precariedade com que essas mulheres realizavam o parto, além do modo atropelado como buscavam desfazer-se do recém-nascido, expondo-se a males incuráveis, quando não aí encerrando seus dias. A tamanhos riscos se submetiam, face à expectativa de reproduzirem um ser condenado a condições subumanas de existência, fadado a um triste destino e, talvez, a um trágico epílogo.

A nosso ver, tal atitude, levada a efeito por mulheres das camadas populares, predominantemente empregadas domésticas, situadas, portanto, no nível mais baixo da escala social, deve ser também encarada como uma manifestação de resistência às mazelas que recaíam sobre o seu sexo, como também sua classe social.

Lima Barreto, através de seu romance *Clara dos Anjos*, imortaliza o drama da mulher de classe subalterna que une a este o estigma da cor e que está predestinada a engrossar as fileiras das mulheres "desonradas", numa sociedade que as reservava à prostituição. Referindo-se à estratégia do sedutor Cassi Jones, esclarece que "as moças que ele desonrava eram de humilde condição e de todas as cores",

[18] Algumas destas colocações são feitas por Claude Grimmer ao se referir a situações análogas, ou seja, de sedução de empregadas domésticas por patrões, na França, no século XVIII. *La Femme et le Bâtard*. Paris, Presses de la Renaissance, 1983, pág. 204.

para evitar qualquer tipo de comprometimento. Com sua sensibilidade capta, o grande escritor, a realidade descrita nos processos apresentados.[19]

Outros aspectos podem ser analisados a partir desses processos. Um deles é a questão do instinto maternal, que não se aplicaria à espécie humana, sendo que a atitude da mãe, segundo Simone de Beauvoir, "é definida pelo conjunto de sua situação e pela maneira por que a assume", e neste sentido esta é extremamente variável.[20]

Mais recentemente, Elizabeth Badinter, utilizando-se de uma retrospectiva das atitudes de mulheres francesas com relação aos seus filhos, buscou, também, demonstrar a inexistência do amor materno como instinto ou algo natural, constituindo-se este numa contingência social.[21]

Nesse sentido, situações críticas, de extrema dificuldade, teriam levado essas mulheres a se decidirem pela impossibilidade de manter um filho. Não se trata, porém, de monstros como quer fazer crer a ideologia vigente, mas de mulheres transtornadas que, face à situação que se apresentava, só enxergavam como saída desfazerem-se da criança. Não poucas, inclusive, são elogiadas por seus patrões e vizinhos pelas suas qualidades e bom comportamento.

Na verdade, situações de extrema violência em que as mulheres são vistas não só como pacientes mas também como agentes, foram por nós apresentadas. Tal modalidade de violência encontra-se intimamente ligada às formas de repressão vivenciadas por tais mulheres, em função de sua condição de sexo agravada pela de classe. Assim, além da repressão policial, direta, arbitrária ou da repressão judiciária, temos manifestações repressivas de outras instituições da sociedade, como a Medicina, cujo poder se acentua na época abordada, visando à constituição do modelo de homem e de mulher adequados à nova ordem, até aquelas formas de repressão interior, decorrentes dos inúmeros condicionamentos sofridos pela mulher ao longo de sua história.

[19] Barreto, Lima. *Clara dos Anjos*. S. Paulo, Editora Mérito, s.d., pág. 42.
[20] Beauvoir, Simone de. *Op. cit.*, pág. 248.
[21] Badinter, Elizabeth. *Um Amor Conquistado. O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1985.

Impresso nas oficinas da
EDITORA PARMA LTDA.
Fone: 209-5077
Av. Antônio Bardella, 280
Guarulhos - São Paulo - Brasil
Com filmes fornecidos pelo Editor